

Sonhos compartilhados:

Dos encontros oníricos às práticas de aconselhamento entre os Guarani Mbya

Marcelo Caio Nussezweig Hotimsky

Orientador: Renato Sztutman

Universidade de São Paulo

Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas

Departamento de Antropologia

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

H832s Hotimsky, Marcelo
Sonhos compartilhados: Dos encontros oníricos às práticas de aconselhamento entre os Guarani Mbya / Marcelo Hotimsky; orientador Renato Sztutman - São Paulo, 2022.
185 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Guarani Mbya. 2. Sonhos. 3. Experiência Onírica. 4. Cosmologias Ameríndias. 5. Conselhos. I. Sztutman, Renato, orient. II. Título.

Agradecimentos

Este trabalho só pode existir graças à inspiração, à curiosidade e à força que me foram passadas pelos amigos guarani que fiz ao longo dos últimos anos. Tive o privilégio, ao longo desse período, de circular em diversas aldeias mbya de todo Sul e Sudeste do Brasil, sendo sempre bem recebido e aprendendo muito com uma quantidade de pessoas que não teria como enumerar aqui. Gostaria, portanto, de agradecer nominalmente a alguns amigos guarani que tiveram lugar especial para mim ao longo dessa caminhada.

Ao Marcos Tupã, primeira liderança guarani com quem conversei, que me convidou a se juntar à luta pela terra de seus parentes das terras indígenas Jaraguá e Tenondé Porã e que, depois, tive a honra de ter como *ruvixa* ao longo de anos de trabalho na Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), me ensinando muito sobre os caminhos e as belas palavras que movimentam a luta guarani.

À Jera e à Sonia que, depois de uma primeira aproximação nas ruas em 2013, buscaram sempre me manter por perto, abrindo suas casas e me chamando pra toda sorte de evento nas aldeias.

À Neusa e ao Wera, companheiros da labuta cotidiana nos anos de trabalho na CGY, primeiras pessoas guarani com quem desenvolvi uma amizade de verdade e que me fizeram compreender melhor os desafios e as belezas das parcerias entre pessoas vindas de mundos tão distintos. Agradeço a eles também pelas importantes entrevistas realizadas em minha casa na cidade, cheias de boa comida e risadas.

Ao Rivelino e à Elza, cujos sonhos, a caminhada, a luta e as palavras foram a inspiração que me fizeram decidir por fazer este trabalho.

Ao Tiago, parceiro com quem tive a honra de estar junto de perto em diversas caminhadas e frentes de luta, primeiro amigo guarani com quem compartilhei meus sonhos e o primeiro a me aconselhar. Sua inteligência, sua generosidade, seus conselhos (nos meus sonhos e na vigília) e seus áudios de *whatsapp* foram fundamentais pra este trabalho.

À Jera, novamente, pela inspiração, pela criatividade, risadas e carinho que animam o meu cotidiano e pela entrevista que me concedeu aos 45 do segundo tempo sem a qual esta pesquisa seria muito, mas muito mesmo, mais pobre.

Ao Genézio, grande contador de histórias e conhecedor das coisas da mata, com quem tive o prazer de caminhar pela Serra do Mar e que concedeu a primeira entrevista deste trabalho. Ele que, mesmo sem saber, me fez ver que minha pesquisa fazia sentido e que eu não devia desistir.

Ao seu Luís, responsável por algumas das reflexões mais interessantes que já ouvi, dono de uma garra e de uma força pra seguir em meio às adversidades que é verdadeiramente inspiradora. Agradeço, ainda, pelos bons sonhos que tive quando estava na sua aldeia e pela generosidade de compartilhar suas palavras comigo.

Ao Jordi, meu insistente professor de guarani que, apesar de todas as minhas dificuldades e ausências, não me deixa largar a mão.

Agradeço às lideranças e agentes ambientais indígenas do Litoral Sul de São Paulo, que me deram a oportunidade de descobrir como que se aprende caminhando e com quem cresci uns 10 anos naqueles 2 ou 3 dias perdidos, juntos, no meio da mata.

Ao povo de luta das TIs Tenondé Porã e Jaraguá, com quem primeiro convivi e que, depois de dar meia volta ao mundo, tenho a felicidade de poder estar mais perto novamente.

Às lideranças guarani e, em especial, aos coordenadores da Comissão Guarani Yvyrupa que, em suas duras batalhas, insistem em seguir buscando tornar real um mundo em que caibam muitos mundos.

Ao povo todo do CTI espalhado por esse país que me abriu as portas e que me ensinou a transformar a militância em trabalho, sem nunca deixar de lado o compromisso e a luta. Aquele abraço especial ao pessoal da CG que dá aquela força extra pra segurar as pontas do trampo e que me aguenta cotidianamente querendo dar palpite em tudo: Jaimão, Pri, Ju, Pohi, Helena, Renato e Eliza.

Um agradecimento mais que especial aos parceiros que passaram e aos que ainda seguem no Programa Guarani, na Comissão Guarani Yvyrupa, no Comitê Interaldeias e à turma toda do sítio, com quem compartilho os desafios e as alegrias

do nosso ofício e que se tornaram uma verdadeira segunda família, tão maluca e deliciosa, pra mim: Inês, Dani, Eliza, Lucas, Teresa, Vini, Bru, Rafa, Ju Navarra, Bruno, Camila, Elisa, Rodrigo, Inaiá, Daiane, Vili, Paulinha, Gab, Sinara, Ed, Carol, Breno, Edu, Zé, Ana, Rapha, Lauri, Tati, Gabi, Lu Cy, Liz, André, Ju Ferezin e Kuaray.

Ao pessoal do “amizade”: Guili, Leo, Renzo, Fred e Yamada, aqueles amigos que a gente vê crescer e faz crescer juntos e que, por maiores que sejam as distâncias que nos separam, a gente continua tendo aquela certeza, tão reconfortante e necessária, de que estarão sempre aí. À Maria que, de longe ou de perto, me acompanha desde pequeno e que, por mais que não pareça, é referência afetiva essencial na minha vida. À Mayara, que me ensinou o que é companheirismo e que me fez virar gente. Ao Eric que veio pra ficar só dois meses e no fim ficou pra sempre. Ao Vagnão e a Sthe, companheiros de samba, de cafofo e tios do Martim que foram essenciais pra segurar a minha barra na reta final.

Ao Daniel e ao Lucas, meus grandes parceiros, mestres no indigenismo e na antropologia e que tenho a felicidade de ter também como meus cunhados. Agradeço aos dois pelos comentários mais que essenciais tanto no início do desenvolvimento desse projeto, quanto na reta final dele.

Ao Renato, orientador querido que me acolheu antes mesmo de eu ter um projeto. Sua generosidade, entusiasmo e suas incontáveis sugestões de leitura foram essenciais durante todo esse processo.

À Marina, professor, amiga e vizinha, cuja crítica afiadíssima, e sempre bem humorada, mobilizou importantes reflexões e auxiliou nas mudanças de caminho que foram mais que necessárias depois da qualificação.

À Karen, que de referência bibliográfica essencial ainda na época de elaboração do meu projeto, se tornou professora e comentadora atenta e cuidadosa da minha qualificação e das etapas que se seguiram neste trabalho.

À Maria Inês, *nhandejaryi* que abriu as portas a quem me abriu as portas, cuja importância meus amigos guarani sempre me lembram e cujas histórias e conselhos trazem perspectiva, calma e pé no chão em momentos fundamentais. Agradeço ainda pela leitura carinhosa e pelos comentários perspicazes que me fez ainda na época da qualificação.

Aos colegas do PPGAS e de orientação com quem pude ter junto tantos debates importante e cujos trabalhos muito me inspiraram. Agradeço especialmente ao Tiago Oliveira, pelas instigantes provocações, e ao Hugo, curioso e inesperado duplo, com quem pude compartilhar de perto muitas questões e hipóteses que foram surgindo ao longo dessa pesquisa.

Aos meus pais e a minha irmã, por sempre me apoiarem com entusiasmo e carinho nos mais diversos caminhos que trilhei. Ao Rafa e ao pequeno Tiago, por chegarem pra somar com muita alegria e risos.

Ao Martim que, em meio à tempestade, me transformou em pai. Que em tão pouco tempo me ensinou tanto sobre como distinguir o que é urgente e o que é adiável, a escolher minhas prioridades e a descobrir toda uma outra alegria de viver.

À Julia por compartilhar tantos sonhos comigo.

Resumo

Este trabalho pretende propor uma reflexão sobre como os Guarani Mbya compreendem e fazem uso da experiência onírica. Partindo de uma constatação sobre a relevância do compartilhamento dos sonhos no cotidiano das aldeias e de como os mesmos influem em importantes decisões das pessoas guarani, realizo, ainda no início, uma análise sobre como os sonhos são compreendidos entre os Mbya, propondo que os mesmos são experiências reais vividas pelos sujeitos no período da noite quando seus corpos dormem. A partir disso, busco fazer uma análise das diferentes formas de encontros oníricos, verdadeiras fontes de conhecimentos e poderes, mas também de riscos como o adoecimento, a transformação animal (*-jepota*) e a morte. Sigo, então, para uma reflexão sobre a relação entre os sonhos, os mitos e a territorialidade guarani, buscando mostrar como a experiência onírica se entrelaça com a atual luta dos Mbya pelo reconhecimento de seus direitos territoriais. Realizo, ainda, uma análise de como os sonhos são compartilhados no período da vigília, refletindo sobre os espaços em que são contados, algumas das lógicas intrínsecas aos processos de interpretação e sobre o lugar especial dos *nhaneramoĩ* e *nhandejaryi* (anciões e anciãs) nesse processo que passa do relato do sonho à escolha das ações pragmáticas que devem ser tomadas em função deles. Por fim, proponho uma breve reflexão crítica sobre como os Guarani compreendem que os *jurua* (não indígenas) sonham e fazem uso dos seus sonhos.

Palavras-chave: Guarani Mbya, Sonhos, Experiência Onírica, Cosmologias Ameríndias, Conselhos

Abstract

This dissertation concerns the ways in which the Guarani Mbya understand and make use of their oneiric experience. It is based on the finding that sharing dreams is a relevant aspect of daily life in the villages and that these have an influence on important decisions taken by Guarani people. A reflection on how dreams are understood among the Mbya is undertaken initially, proposing that these are seen as real experiences lived by subjects during the night when their bodies are asleep. An analysis is then carried out on the different forms of oneiric encounters, which are, on the one hand, true sources of knowledge and power, and, on the other, sources of risks such as falling ill, being transformed into animals (*-jepota*) and of dying. A reflection on the relation between dreams, myths and guarani territoriality is then undertaken and seeks to show how the oneiric experience is intertwined with the Mbya's current struggle for the acknowledgement of their rights to traditional territories. An analysis of how dreams are shared during waking hours is then carried out, describing the setting where they are usually told and reflecting on some of the logic intrinsic to the processes of their interpretation. The special position occupied by *nhaneramoĩ* and *nhandejaryi* (elderly men and women) in this process is also addressed. It entails their presence when dreams are narrated as well as the choice of pragmatic actions that should be undertaken in response to them. Finally, a brief critical reflection is undertaken on how Guarani understand the way in which *jurua* (non indigenous people) dream and make use of their dreams.

Keywords: Guarani Mbya, Dreams, Oneiric Experiences, Amerindian Cosmologies, Counselling

Sumário

<u>INTRODUÇÃO</u>	11
SONHANDO UMA ALDEIA NOVA	11
SOBRE A PESQUISA	15
ORIGENS E CHEGADAS, TERMOS E NOTAS	18
NOTAS DE RODAPÉ PARA UM ÁUDIO DE <i>WHATSAPP</i> : SOBRE CAMINHOS E PARTES.....	22
<u>CAPÍTULO 1: SONHOS, <i>NHE'Ë</i> E TEMPO</u>	34
OS SONHOS E A VIDA DOS <i>NHE'Ë</i> NA TERRA.....	34
<i>NHE'Ë</i> NO PLURAL	41
AS VIDAS FUTURAS DOS <i>NHE'Ë</i>	46
<u>CAPÍTULO 2- ENCONTROS ONÍRICOS: SOBRE TRANSFORMAÇÕES, DOENÇAS, MORTE E CURA</u>	55
PIRAGUI	55
SEDUZIR, ALEGRAR	58
DONO, <i>NHE'Ë</i> E CUIDADO.....	65
SONHOS COM TRANSFORMAÇÃO	67
SONHOS COM MORTOS	71
SONHOS DE CURA	80
ENGANAR A MORTE.....	84
SONHOS DE PANDEMIA	88
<u>CAPÍTULO 3- SONHOS, MITOS E TERRITÓRIO</u>	100
TEMPO DO MITO, TEMPO DO SONHO	100
TERRITÓRIO SONHADO	106
<u>CAPÍTULO 4- ACORDANDO</u>	116
<i>XERAMOÏ</i> SONHADOR	118
<i>XERAMOÏ</i> INTERPRETE	123
SONHOS TÍPICOS?	129
COMPARTILHANDO SONHOS (OU: REFLEXÕES SOBRE UM <i>SETTING</i> MBYA).....	137
NHEMONGUETA	144
<u>EPÍLOGO: PODEM OS <i>JURUA</i> SONHAR?</u>	153
OS <i>JURUA</i> PRECISAM APRENDER A SONHAR!	153
POR QUE SONHAR?	155
COMO SE VIVE, COMO SE SONHA	158
SONHAR JUNTOS (OU: SOBRE SONHOS, ENCONTROS E CRIANÇAS)	163

BIBLIOGRAFIA:.....170

Introdução

Sonhando uma aldeia nova

Após os tradicionais cumprimentos de bom dia e de nos perguntar como havíamos dormido, o cacique Rivelino nos convidou para nos juntarmos a ele e a sua família para tomarmos café. Havíamos chegado à aldeia na noite anterior e as condições para o trabalho estavam longe de ser ideais: em função de um calendário bem apertado, teríamos apenas quatro dias para realizar as caminhadas ao redor do território utilizado pelos Guarani e gravar seus depoimentos- atividades essenciais para a produção do etnomapeamento que então começávamos a elaborar¹. Para dificultar ainda mais, fortes chuvas vinham ocorrendo diariamente na região no período da tarde, o que fazia com que a mata estivesse especialmente fechada e nos obrigasse a concentrar as caminhadas durante o período da manhã.

Na época, em janeiro de 2017, a *tekoa*² Kuaray Haxa, que se encontra sobreposta à Rebio Bom Jesus, entre os municípios de Antonina e Guaraqueçaba, sofria com a ameaça de uma reintegração de posse mobilizada pelo ICMBio³. Tendo isso em vista, o trabalho que eu e meu colega iríamos realizar junto com a comunidade tinha entre seus principais objetivos ajudar a mostrar para as autoridades como a aldeia fazia parte do território tradicional guarani e como a relação que os indígenas estabeleciam com a floresta nas áreas do entorno do *tekoa* não poderia ser considerada como contrária à preservação do bioma que a Reserva tinha como objetivo proteger.

Após cumprimentarmos todos os membros da família, nos sentamos em roda para conversar enquanto comíamos *xipa*⁴ e tomávamos café. E, como é bastante

¹ Publicado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) em 2017, *Ojejapo Tekoarã- Etnomapeamento da tekoa Kuaray Haxa*, foi feito a partir de incursões em campo realizadas por mim e Lucas Keese dos Santos em conjunto com a comunidade da aldeia.

² Palavra comumente traduzida por aldeia e que remete ao lugar onde é possível desenvolver o modo de vida guarani, chamado pelos Mbya de *nhandereko*.

³ O Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) é a autarquia responsável pela gestão das Unidades de Conservação (UC's) instituídas pela União, dentre elas a Reserva Biológica Bom Jesus, sobreposta à aldeia Kuaray Haxa.

⁴ Espécie de pão feito à base de farinha de trigo e água que é frito em óleo.

comum entre os Guarani quando se reúnem no começo do dia, Rivelino logo nos perguntou se havíamos sonhado. Eu havia tido um sono conturbado, tendo acordado diversas vezes no meio da noite, e já não podia lembrar dos meus sonhos. Lucas, por sua vez, contou alguns trechos do sonho que havia tido - o qual não consigo me lembrar. Foi quando, em seguida, Rivelino relatou o que havia sonhado: estava sozinho no meio da mata, seus longos cabelos começavam a cair e ao olhar suas mãos as via estranhamente deformadas. E, logo após terminar seu relato, ele nos contou que Elza, sua companheira e nossa anfitriã, o aconselhara a não ir para o mato conosco naquela manhã em função daquele sonho.

Um pouco frustrados, resolvemos então mudar o planejamento do dia. E, após uma caminhada breve pela estrada que dá acesso à aldeia em que pudemos marcar no GPS alguns pontos utilizados pelos Guarani, logo voltamos para a comunidade para realizar uma entrevista com Rivelino e Elza⁵. Queríamos que eles nos contassem sobre a história da aldeia e a relação de sua família com aquele território. Foi aí que Elza falou:

Elza: Muitos não acreditam nessa história da gente. Às vezes vem o pessoal da faculdade querendo saber e muitos não acreditam. Mesmo o ICMBio não acredita na história de que a gente chegou aqui não porque trouxeram a gente e falaram que era um lugar que era pra ocupar, que nem foi acusado [...]. Essa história não existe. A história que existe é que a gente foi guiado mesmo pelos espíritos dos antepassados que andavam já por aqui. Através de sonho, através de visão.

Eu fui uma pessoa que, quando era pequenininha, acreditava muito na casa de reza. Eu era a única dos meus irmãos que acreditava, que seguia junto com meu pai, com a minha família. E casando com o Vera [nome guarani de Rivelino], que era neto de um *xamoĩ*⁶ muito conhecido, muito forte na aldeia, aí eu ganhei mais conhecimento ainda com ele também.

⁵ Ao longo do texto, buscarei apresentar de maneira breve, por meio de notas de rodapé, alguns de meus principais interlocutores. Começo, então, pelo casal que lidera o *tekoa* Kuaray Haxa. Rivelino é cacique da aldeia e tem uma atuação bastante ativa na articulação das diversas comunidades mbya do litoral paranaense, mobilizando uma série de parceiros não indígenas e auxiliando a representar as demais aldeias frente ao poder público. Em função disso, foi escolhido ao longo de anos como representante da região na Comissão Guarani Yvyrupa, organização indígena que representa os Guarani de Sul e Sudeste do Brasil em sua luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais e para a qual trabalhei de 2014 a 2019. Tal atuação fez com que nos encontrássemos diversas vezes em reuniões e mobilizações nos últimos anos. Elza, por sua vez, mais ligada à vida cotidiana na aldeia e aos conhecimentos tradicionais, é liderança espiritual e uma excepcional artesã. Ambos cultivam, com bastante maestria, a fina arte da fala, muito valorizada entre os Guarani.

⁶ Forma abreviada e carinhosa de *xeramoĩ*. A palavra, que significa literalmente “meu avô”, além de designar tal relação de parentesco é usada de maneira bem ampla para se falar das pessoas mais velhas, daqueles que são muito sábios e dos rezadores. Seu correlato feminino é *xaryi* ou *xejaryi*. Os termos também podem ser usados no plural: *nhaneramoĩ* (literalmente, nossos avôs) e *nhandejaryi* (literalmente, nossas avós)

Então a gente foi guiado mesmo pelos espíritos. E a gente passou muita dificuldade. A gente morava em Mangueirinha. Lá a gente vivia diferente: a gente tinha uma casa boa, as coisas que muitas pessoas hoje em dia não querem abrir mão. E eu, por causa daquela visão que eu tinha, eu não me interessava por aquelas coisas que eu tinha. Quando a gente foi lá naquele lugar de volta, eu cheguei lá e eu não me senti bem. Esse pássaro que está cantando agora, quando eles cantavam lá era motivo de tristeza pra mim. A gente tinha muita lavoura, mas eu falava "acho que a gente tem que sair". E ele [Rivelino] falava pra mim: "mas por que você está querendo sair daqui?". E eu dizia: "não, não é por causa de nada, assim, mas eu preciso tirar minha família daqui". E foi o momento que a gente saiu.

Mas onde eu chegava eu sabia que não era lá que a gente ia ficar. E de lá a gente mudava de novo. E a última parada da gente foi na aldeia de Sambaqui. Que a gente teve que parar lá porque minha filha estava grávida e já estava no mês pra ela ter o nenê dela. A gente parou lá um pouco, até o nenezinho nascer. Depois daquele dia a gente passou por muita dificuldade lá. E eu falei com Nhanderu⁷ que se ele tinha um lugar, um objetivo pra mostrar pra gente, que fosse naqueles dias então, porque a gente estava precisando saber onde a gente ia se colocar. E eu falei pro meu marido: "é agora". Porque já fazia uns 20 dias que a gente estava lá e a gente não conseguia se concentrar pra ter uma visão, pra ter um guia pra gente de novo levantar.

Depois a gente estava debaixo de uma lona, acampado, até uma noite que apareceu tipo uma onça, ou não sei o que foi, pra assustar a gente. E ela tentou carregar essa minha filha que estava grávida. Daí eu falei pra que a gente ia esperar. Naqueles dias a gente estava bem sossegado. E eu sonhei com todos esses passarinhos que tem aqui, como esses tangarazinhos⁸, esses beija-flor que tem muitos aqui. E eu sonhei com esses passarinhos. E eu falei que lá nesse lugar que a gente ia, a primeira coisa que a gente iria ver seriam esses passarinhos, e daí a gente teria certeza que era lá mesmo.

Naqueles dias a gente teve uma conversa com *xamoĩ* Marcolino e ele falou pra gente: "Acho que naquela direção que vocês têm que procurar um lugar mesmo". E a gente veio pra cá, sem conhecer nada. E a gente chegou nesse lugar aqui e era tudo mato. E as crianças que estavam com a gente já ficaram todas felizes. E a gente chegou aqui e fez um foguinho, bem aqui, debaixo dessa goiabeira que tem ali. E a gente dormiu todo mundo aqui. Era só mato.

E naquela noite a gente dormiu todos bem sossegados. Parece que a gente não tinha medo de nada. No outro dia a gente já acordou e a piazada ia de um lado pro outro no mato. E falavam: "Aqui a gente tá bem, é tudo muito bonito". E naqueles dias então eu senti que era aqui mesmo que a gente ia ficar.

Daí naquela noite que a gente ficou ali embaixo eu sonhei que tinha uma família de índios que moravam aqui. Mas eles não eram da nossa etnia. Eles eram chamados de *Guajaki*. Eles eram todos pequenininhos e a família deles morava aqui. E eles falaram pra mim: "Agora é a vez de vocês cuidarem daqui. A gente vai se retirar, mas vocês vão ficar aqui". E ele tinha dois filhos e a mulher dele. E ele pegou o arco e flecha dele e pôs nas costas e a mulher dele pegou o *ajaka'i* [cesto], como a gente chama, colocou na cabeça e eles foram nessa direção. E eu fui atrás deles. E eu falei pro Vera pra gente ir atrás dele, pra ver eles. E eles chegaram naquela água que a gente vai e pesca. Eles, então, entraram ali e sumiram. Daí eu falei: "É aqui mesmo que a gente vai ficar e a gente não vai mais sair daqui. Vai lutar e vai ficar aqui". E desde aquela vez a gente gosta muito daqui, porque é um lugar muito abençoado, que trouxe pra gente muita saúde, muitas coisas que a gente não tinha e muitos índios nas aldeias que estão vivendo não têm o que a gente tem aqui. Porque a gente tem os próprios remédios da gente aqui no mato, a gente tem os bichinhos que a gente vê aí no mato. Quando a gente entrou aqui eles nem cantavam mais e agora já têm bastante.

E eu falo isso porque eu sinto, que é aqui que a gente vai ficar mesmo. Quando a gente está perto de conversar com ICMBio eu sinto que não vai dar nada errado. Sinto que vai dar certo. Eu vou lá bem confiante porque eu sei que vai dar certo.

⁷ Nome da mais antiga e principal divindade guarani que significa, literalmente, "nosso pai".

⁸ Ao falar dos tangarás, Elza se referia especialmente ao saíra-sete-cores (*Tangara seledon*), muito presente na região da aldeia.

Rivelino: Hoje a gente está com essa dificuldade. Mas como ela falou, com Nhanderu não é impossível. Então a gente espera que Nhanderu que vai conseguir a demarcação de terra também. Então quando der tudo certo, pro futuro, queremos aumentar nossos parentes, trazer eles. Porque têm parentes nossos que não sabem mais como viver. Eles estão meio perdidos. E se eles morassem com a gente, aqui no meio do mato, eles iam viver mais felizes do que ali.

Elza: Porque a gente aqui não pensa num futuro de a gente ganhar aqui, querer que demarque pra no futuro a gente transformar num desmatamento, tirar todo o mato e ficar. Não, a gente pensa diferente. A gente pensa que se demarcar vai ser uma coisa melhor pra gente continuar, pra continuar vendo aquele verde em volta da gente, aquele mato. É verdade. Porque se a gente conseguisse aqui a gente ia ter um meio de ajudar eles também, de ter de novo a sobrevivência deles lá na mata. Então a gente pensa pro futuro que, se a gente conseguir a demarcação daqui com ajuda de Nhanderu, a gente vai resgatar esses parentes da gente, que na verdade tão pedindo socorro. Aqui na natureza tem tudo pra gente: tem uma banana, tem um palmito, tem peixe. Pra eles lá já não têm mais nada disso. Então no futuro se a gente conseguir a gente vai ajudar, vai resgatar os parentes da gente

Escutando novamente essa entrevista realizada em janeiro de 2017, tenho a sensação que o relato que ouvi naquele dia foi essencial para minha decisão de estudar o tema dos sonhos entre os Guarani. Convivendo e trabalhando com os Mbya desde 2013, eu já havia ouvido diversas narrativas sobre as grandes caminhadas realizadas por algumas famílias, nas quais lideranças espirituais, guiadas pelas divindades em sonho, conduziam seus parentes para uma nova aldeia. Também já havia notado a importância de se perguntar o que as pessoas tinham sonhado ao encontrá-las pela manhã, assim como o hábito comum de se refazer os planos para o dia em função do sonho de alguém (como havia ocorrido naquele dia após o relato do sonho de Rivelino). Algo na fala de Elza, contudo, me marcou profundamente.

Como compreender essa situação em que uma família que vive em condições materiais que, a priori, nos pareceriam boas saía vagando sem saber ainda o destino certo, dormindo ao relento à mercê das intempéries e das mais diversas ameaças? Que estranha tristeza é essa que Elza sentia em sua antiga aldeia? Por que se arriscar formando uma aldeia, construindo casas, roças e afetos, numa área de parque sujeitos ao risco de passarem por uma reintegração de posse? São algumas das questões que eu não conseguia deixar de me fazer naquele dia. Ao escutar novamente a gravação, contudo, também há uma convicção que vai me tomando de alguma forma: a alegria das crianças correndo na mata, assim como a de Rivelino e Elza de reencontrarem nessa aldeia uma vida mais próxima daquela que viveram quando jovens e a esperança de poder compartilhar isso com seus parentes através da luta pela demarcação da terra.

Parece-me que quase tudo que vim a pesquisar nos anos que se seguiram já se encontrava lá de alguma maneira. A relação entre o fortalecimento espiritual e a capacidade de ter bons sonhos; a orientação pelos espíritos e pelas divindades dos caminhos e das ações a serem tomadas através da experiência onírica; o compartilhamento dos sonhos com os outros, em especial os anciões e as lideranças espirituais para conseguir extrair os melhores conselhos deles, voltados sempre para conseguir viver bem em comunidade. Assim, as páginas que se seguem não deixam de ser, em certo sentido, uma tentativa de compreender melhor as palavras que ouvi naquele dia, de elaborar o estranhamento e a emoção, as dúvidas e as convicções que elas me causaram⁹.

Contudo, se há certamente uma busca pessoal, não deixo de ter alguma esperança de que as linhas que seguem também possam transmitir algo das palavras que me passaram os Guarani e que entendo, como tão urgente e necessário, repassar. E não por achar que são essas palavras que irão nos salvar (ideia que, certamente, meus interlocutores guarani não compartilhariam), mas por acreditar que elas talvez possam ajudar um pouco a abrir nossa imaginação (Tsing, 2015: 25). Nesse sentido, faço minha a esperança de Sztutman (2018: 226) de que,

“quem sabe o papel da escrita dos *juruá*¹⁰ possa um dia reverter ao menos o trabalho injusto de esquecimento e contribuir para continuar esse esforço formidável, há muito tempo exercido pelos Guarani, de fazer desdobrar, desabrochar, multiplicar as tais palavras que têm como compromisso a liberdade e o movimento”.

Sobre a pesquisa

Antes de prosseguir, contudo, creio que é importante contextualizar um pouco da minha trajetória junto aos Guarani. Faço isso não por acreditar que ela tenha alguma grande relevância em si, mas por entender que isso talvez possa a ajudar a

⁹ Algo próximo ao que Strathern ([1998] 2017) denominou de “momento etnográfico”.

¹⁰ Termo mais comum usado pelos Mbya para se referirem aos não indígenas. Já ouvi de muitos interlocutores que a palavra deriva da estranheza causada em seus antigos parentes pelas barbas e bigodes dos colonizadores (já que “*juru*” significa boca e “*a*”, pelo). Ao longo do texto usarei com bastante frequência esse termo para se referir aos não indígenas, como justificarei ainda nesta introdução.

entender melhor o lugar de onde falo, com suas aberturas e limitações, assim como a relação que tenho com alguns dos principais interlocutores dessa pesquisa.

Minha primeira aproximação com os Mbya se deu em 2013, quando tive a oportunidade de acompanhar de perto as manifestações que as comunidades das terras indígenas Jaraguá e Tenondé Porã, localizadas no município de São Paulo, começavam a organizar com o intuito de ver seus territórios tradicionais reconhecidos. Até então, eu não tinha qualquer formação antropológica prévia e nem ao menos sabia da existência das comunidades guarani de São Paulo. A partir disso, contudo, fui me aproximando aos poucos de algumas lideranças, passei a acompanhar eventos pontuais nas aldeias e fui me envolvendo também com um grupo de indigenistas paulistanos que, na época, faziam parte da equipe do Centro de Trabalho Indigenista (CTI).

Assim, a curiosidade militante foi se transformando em amizade e, em seguida, em relação de trabalho. Em 2014, depois de ter deixado bastante claro para alguns dos novos amigos indigenistas que eu também gostaria de trabalhar com os eles, fui convidado a ocupar a função de assessor da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), iniciando-se um período no qual tive a oportunidade de conhecer diversas aldeias do Rio Grande do Sul até o Espírito Santo, convivendo de maneira bastante próxima a algumas lideranças políticas muito prestigiadas entre os Mbya.

Depois de alguns anos, contudo, o fôlego pras inúmeras viagens foi diminuindo ao mesmo tempo que crescia em mim a vontade de poder fixar meu trabalho em determinadas regiões, podendo aprofundar laços e conhecimentos em um mesmo território, algo que o movimento incessante de então dificultava¹¹. Em 2018, assim, tive a oportunidade de trabalhar em um projeto nas terras guarani do Litoral Sul paulista, auxiliando as comunidades no início do processo de elaboração de um Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA). Já em 2020, após ter ingressado no mestrado, fui convidado pelo CTI para coordenar o Programa Aldeias, projeto realizado em parceria com a Secretaria Municipal de Cultura e voltado às comunidades guarani de São Paulo.

¹¹ O próprio trabalho realizado em 2017 na aldeia Kuaray Haxa, mencionado anteriormente, apesar de bastante pontual, foi importante nessa mudança de rumos que se deu nos anos seguintes.

Foi ao longo dessa caminhada que fui conhecendo e fazendo amizade com os principais interlocutores desta pesquisa. Tratam-se, em sua maioria, de lideranças políticas de regiões distintas envolvidas de maneira bastante intensa com a CGY. Outros, ainda, são alguns jovens guarani que também ajudavam a organizar o dia a dia da gestão dessa organização indígena como comunicadores ou como secretários. Mas há também interlocutores que ocupam um lugar de lideranças locais, referências importantes nos projetos nos quais trabalhei no Litoral Sul e na capital paulista.

Creio que essa pesquisa é fortemente marcada por sua imbricação com minha atividade profissional. Pois, se de fato ela me possibilitou uma vivência de campo bastante rica, diversa e continuada, ela também acabou ajudando a reforçar certos direcionamentos que uma pesquisa mais estritamente acadêmica talvez não tivesse. Não houve, por exemplo, nenhum campo que tenha sido feito exclusivamente para essa pesquisa. Assim, as diversas entrevistas que compõem a dissertação foram feitas, em sua maioria, nos intervalos de outras atividades que estava realizando na aldeia ou, bastante ao acaso, em situações em que recebia alguns amigos guarani em casa durante suas estadias na cidade.

Muitos de meus interlocutores mencionaram, por exemplo, que determinadas perguntas que eu fazia deveriam ser feitas, na verdade, aos *nhaneramoĩ* que saberiam falar melhor sobre elas. Contudo, seja em função de serem raros os anciões com quem atuo mais diretamente, seja pela minha falta de fluência na língua guarani (idioma no qual os mais velhos, principalmente, se sentem bem mais a vontade do que no português), foram raras as conversas e entrevistas que fiz com eles, sendo muito mais presente no texto que se segue o registro da fala de lideranças relativamente jovens.

Vale mencionar, por fim, que parte considerável da pesquisa se deu durante a pandemia de covid-19, o que acarretou em momentos de maior afastamento das aldeias, prejudicando bastante o desenvolvimento deste trabalho. Isso, contudo, fez com que eu investisse algum esforço em realizar entrevistas por meio de áudios de *whatsapp*, o que, surpreendentemente, acarretou em alguns resultados bastante proveitosos. Outra consequência interessante foi que também pude registrar, no tempo em que ocorriam, relatos sobre os sonhos e reflexões de alguns amigos guarani sobre a pandemia quando essa ainda estava começando, tema que acabou ocupando uma seção inteira dessa dissertação.

Origens e chegadas, termos e notas

Lembro que ainda na primeira reunião que participei como assessor da Comissão Guarani Yvyrupa em 2014, a questão dos sonhos já me apareceu como algo instigante. Na primeira noite que dormi na aldeia Itaty (Terra Indígena Morro dos Cavalos- SC) acordei lembrando intensamente do sonho que havia tido, algo que, então, era bastante raro. E, ainda na cama, ao virar-me para o lado, reparei que uma liderança guarani e um colega do CTI que haviam dormido no mesmo quarto que eu, estavam acordados conversando sobre o sonho que haviam tido. Rapidamente fui vendo que a história de muitas das aldeias que fui conhecendo também estavam relacionadas com sonhos de lideranças espirituais que conduziram seus familiares até aqueles locais. E que era bastante comum que pequenas decisões do cotidiano, como ir caçar ou fazer uma viagem, fossem tomadas a partir de sonhos que as pessoas tinham.

Fui lentamente também tomando conhecimento de alguns trabalhos etnográficos realizadas junto aos Guarani e lembro de ficar intrigado em ver como os sonhos povoavam, com maior ou menor intensidade, todos aqueles escritos. Fosse em relação aos mitos (como em Nimuendaju [1914] 1987), ou ao território (como em Ladeira [1992] 2007); em relação à cosmologia (como em Pierri 2018a) ou a política (como em Keese dos Santos 2017); em reflexões sobre políticas culturais (como em Macedo 2009) ou até mesmo em relatórios de identificação de terras (como em Pimentel, Pierri & Bellenzani 2010), os sonhos estavam sempre lá, fosse nas pequenas decisões do cotidiano, fosse nos momentos de grandes mudanças. E se diversos desses trabalhos mencionavam de maneira explícita a importância dos sonhos para os Guarani, não deixava de ser intrigante pra mim que, até ingressar no mestrado, eu nunca tivesse ouvido falar de algum estudo que se dedicasse de maneira mais focada ao tema- o que certamente também colaborou com meu ímpeto inicial de fazer esta pesquisa¹².

¹² Após ingressar no mestrado, contudo, tomei conhecimento do trabalho de Almeida (2016), realizado entre os Tupi-Guarani do Oeste Paulista e de Reffati (2015) feito junto aos Ava Guarani de Ocoy. Além disso o tema instigou a pesquisa de Silva (2018), Mbya da aldeia Sapukai (RJ) e de Machado (2015), Ava Guarani de Dourados (MS). Vale ainda mencionar um artigo de Oliveira (2004) sobre sonhos realizado junto aos Mbya de Sapukai (RJ). Por fim, cabe ressaltar o trabalho de Salustiano (2022) que ingressou

Quando comecei a elaborar o projeto de mestrado, contudo, havia também um intuito de fazer um debate mais profundo entre as concepções guarani sobre os sonhos e aquelas elaboradas pela tradição psicanalítica. Filho de um psicanalista, casado com uma psicanalista e tendo eu mesmo passado por um período de estudo e flerte com o ofício, me parecia no início da empreitada que havia pontes bastante interessantes a serem feitas entre os dois campos e que, ao meu ver, ainda haviam sido pouco exploradas. Contudo, apesar de manter em algum grau a percepção que tinha no início da caminhada, fui vendo que tal comparação era muito mais difícil de ser feita do que imaginava no começo, de tal forma que ao falar sobre a psicanálise a partir de uma leitura antropológica ou ao falar sobre a antropologia a partir de uma leitura psicanalítica, me via recaindo em afirmações bastante genéricas e pouco aprofundadas. Assim, apesar do meu interesse pessoal e do grande destaque que o tema dos sonhos ganhou nos últimos anos (em especial no contexto pandêmico), nos estudos de psicanálise ou neurologia¹³, acabei optando por centrar meus esforços num trabalho mais propriamente etnográfico, tomando como eixo principal aquilo que meus interlocutores guarani me diziam sobre os sonhos. A ambição comparativa, portanto, acabou tomando proporções bastante reduzidas, limitando-se a pequenos comentários no texto e algumas notas de rodapé.

Partindo agora para algumas observações prévias em relação ao texto propriamente dito, gostaria ainda de explicitar as motivações que me fizeram optar pelo uso de certos termos em detrimento de outros ao longo dessa dissertação. Busquei, sempre que possível, identificar meus interlocutores, tentando demarcar a singularidade de cada um e com o intuito de evidenciar de onde provinham as ideias com as quais dialogo em cada momento. Apesar disso, não deixo de em diversas passagens usar expressões como “os Guarani” ou “os Mbya” que devem ser lidas,

junto comigo no mestrado e que realizou uma importante revisão bibliográfica sobre a experiência onírica entre diversos grupos guarani.

¹³ O tema da interpretação dos sonhos, como se sabe, é central para a psicanálise desde a publicação da obra pioneira de Freud em 1900. No contexto pandêmico, contudo, inspirados pelo empreendimento que Beradt ([1996] 2017) fez em relação aos sonhos dos alemães durante a ascensão do regime nazista, diversos psicanalistas passaram a se envolver em projetos de coleta e análise dos sonhos no contexto de isolamento social no Brasil, que resultaram em pelo menos duas publicações de maior fôlego (Pereira e Coelho Jr. 2021; Dunker et al. 2021). Além disso, vale-se notar o destaque que o tema já vinha ganhando de maneira mais ampla, de tal forma que, ainda em 2019, um livro de quinhentas páginas de Sidarta Ribeiro (um neurocientista!) tenha se tornado um *best-seller*.

entretanto, com cuidado. Em primeiro lugar pela evidente generalização em que se recai quando se diz que “os Guarani” pensam ou fazem determinada coisa. Mas também por uma flexibilidade e uma fluidez de tais categorias que se distancia bastante das expectativas dos não indígenas. Pois se há entre aqueles que se identificam como Guarani alguns que se autodenominam Tupi, Nhandeva, Xiripa, Ava, Mbya ou Kaiová, tais categorias definitivamente não são estanques, estando sujeitas a reconfigurações constantes.

Assim, se a maior parte de meus interlocutores se definem como Mbya, quase todos tem entre seus familiares, mais próximos ou distantes, outros Guarani que se definiriam como xiripa ou Nhandeva, por exemplo. Tanto é assim, que o termo “mbya”, por exemplo, aparece muito mais como uma forma de se identificar para fora, com quem fala português, do que internamente, em que os termos mais comuns são *nhandekuery* ou *nhande’i va’e kuery* que significam simplesmente algo como “a gente” ou “o nosso pessoal”. Termos que, por sua vez, são usados sempre de maneira referencial, podendo ser mais ou menos inclusivos em relação a outros coletivos guarani de acordo com o contexto em que são acionados pelos meus interlocutores. Em função disso, acabo por reproduzir um uso fluído e um tanto arbitrário de “os Guarani” ou “os Mbya”, levando em conta que o que designo com eles não é um grupo fechado, mas um “nome que vou dar ao ponto de vista que procuro descrever aqui, a partir da experiência que tive com pessoas que se identificavam desta maneira” (Vanzolini 2015: 66).

Em um sentido simétrico, mas inverso, busquei denominar os não indígenas preferencialmente por *jurua*, principal termo usado pelos meus interlocutores como mencionado em nota anteriormente. Pois, dado os limites, ambiguidades e generalizações de todos os demais termos (brancos, ocidentais, modernos etc.), me fez mais sentido privilegiar, justamente, a palavra que mais se aproxima de um ponto de vista guarani sobre a alteridade, também mais ou menos inclusiva de acordo com a circunstância.

O termo guarani que traduzo por “sonho” é – *exa ra’u*, composto pelo verbo “-*exa*” (*ver*) e a partícula *ra’u*, usada pelos meus interlocutores de maneira mais restrita

para se referir aos sonhos¹⁴. Assim, diferentemente de outros contextos etnográficos em que experiências de visão desperta, alucinação, embriaguez e enfermidade são designadas por um mesmo termo que a atividade onírica, como bem mostra Shiratori (2013:11), o uso de “-*exa ra’u*” entre os Guarani parece se referir de maneira mais exclusiva ao sonho que se tem dormindo. Fato que, se por um lado, evidentemente, não elimina as aproximações que meus interlocutores fazem entre essas distintas experiências, por outro me permitiu usar a palavra “sonho”, em português, com maior tranquilidade.

Quase sempre optei por privilegiar as escolhas de tradução de meus amigos guarani, todos fluentes na língua portuguesa na qual colhi os diversos relatos aqui presentes¹⁵. Assim, se uso o termo “interpretar sonhos”, por exemplo, é porque o mesmo era usado de maneira bastante frequente pelos meus interlocutores. Isso não significa, entretanto, que tal termo deva ser compreendido da mesma maneira que costumam pensar os *jurua* em geral (algo como um ato de atribuir sentido a um símbolo que nada é em si mesmo) ou mesmo os psicanalistas de maneira mais específica (fazer com que a partir de um conteúdo manifesto se chegue a um conteúdo latente, como argumentava Freud [1900] 2019)¹⁶. Busco assim ir justamente trazendo novas tensões, ressignificações para as palavras em português, reterritorializando a língua a partir de um português guarani¹⁷.

Há, contudo uma notável exceção em relação ao termo “*nhe’ẽ*” que é traduzido de maneira bastante variada entre meus interlocutores por palavras como “alma”, “espírito”, “anjo” e até mesmo “passarinho”. Termos que, diga-se de passagem, variavam muitas vezes de maneira flutuante e, pelo menos aparentemente, arbitrária em uma mesma fala de alguns dos meus amigos. Tentando, portanto, escapar das

¹⁴ O que fez com que Cadogan (1992: 43) tenha optado por traduzir o termo por “ver em sueños”. Apesar da visão estar fortemente marcada no termo guarani, discutirei no capítulo 5 como a experiência onírica entre meus interlocutores envolve também, de maneira bastante acentuada, os atos de fala e de escuta.

¹⁵ Uma argumentação forte a favor desse tipo de escolha tradutiva é feita por Perrone-Moisés (2015)

¹⁶ Escolha que, certamente, também acarreta em perdas. Shiratori (2013), por exemplo, lança mão do interessante conceito de “onirocrítica” no lugar de interpretação, mostrando que a mesma se relaciona aqui com um diagnóstico de potencialidades presentes em sonho e que devem ser usadas ou recusadas na vigília. A autora, assim, evidencia o caráter pragmático do conceito entre os ameríndios, menos marcado, por exemplo, na ideia de “interpretação” que uso.

¹⁷ “Conquistar a língua maior para nela traçar línguas menores ainda desconhecidas. Servir-se da língua menor para por em fuga a língua maior”, já diriam Deleuze e Guattari ([1980] 2011b).

ambiguidades ou da marcação demasiadamente cristã de algumas dessas palavras, sem com isso recorrer a outras muito distantes da fala de meus interlocutores como “duplo”, optei por quase sempre usar o termo em língua nativa.

Por fim, creio que vale antecipar mais um ponto. Visando tornar a leitura mais leve e acessível, optei por tentar enxugar bastante do corpo do texto os debates teóricos e referências bibliográficas. O efeito colateral, não muito desejável, foi que se proliferaram numa quantidade bastante considerável as notas de rodapé com referências, comparações etnográficas e divagações. Nesse sentido, sugiro que as notas de rodapé sejam encaradas como linhas de fuga em relação ao corpo do texto, abrindo caminhos para pausas, respiros e devaneios em meio ao seu fluxo. Mas que, espero, também possam ser ignoradas com alguma tranquilidade por aqueles que desejarem uma leitura mais rápida.

Notas de rodapé para um áudio de *whatsapp*: sobre caminhos e partes

Em março de 2020, quando a pandemia de covid-19 começava a se agravar no Brasil, a Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) veio a público anunciar a necessidade de isolamento das aldeias guarani das regiões Sul e Sudeste para evitar o contágio de suas comunidades¹⁸.

Acompanhei de perto as discussões entre as lideranças guarani que levaram a essa decisão, que julguei como bastante correta na época. Contudo, não deixei de sentir no meu dia a dia o impacto do isolamento. Acostumado a realizar reuniões de trabalho e visitas às aldeias com bastante frequência, acabei ficando com a quarentena restrito ao espaço do meu apartamento e seu entorno no centro da cidade de São Paulo por alguns meses. Iniciou-se, assim, um período bastante excepcional no meu trabalho e na minha relação cotidiana com os amigos guarani, no qual me vi isolado das aldeias justamente na época em que pretendia realizar com maior intensidade meus trabalhos de campo para a escrita desta dissertação.

¹⁸ A nota pode ser visualizada na página oficial da organização: <http://www.yvyrupa.org.br/nota-da-comissao-guarani-yvyrupa-sobre-o-novo-corona-virus-covid-19-suspensao-temporaria-das-acoas/>

Um tanto quanto ansioso e desajeitado, resolvi então apelar para as possibilidades de etnografia digital, sem antes ter pesquisado ou elaborado qualquer metodologia em relação ao assunto. Assim, escrevi e mandei áudios de *whatsapp* para amigos guarani, pedindo para eles me ajudarem na minha pesquisa me contando de sonhos que eles ou os parentes próximos haviam tido que se relacionassem com a pandemia que se alastrava. Como era de se esperar, vários deles simplesmente ignoraram o estranho pedido. Outros, por sua vez, me responderam que com certeza enviariam depois alguns áudios para mim que, entretanto, nunca chegaram. Mas, para minha alegre surpresa, alguns amigos começaram a me responder (não sei se por interesse no assunto ou por certa pena em relação as condições que se impunham para mim enquanto pesquisador naquele momento)¹⁹. Foi quando na manhã do dia 07 de abril recebi oito áudios seguidos de meu amigo Tiago²⁰ que transcrevo praticamente de maneira integral a seguir:

Tiago: Nós Guarani, como você sabe, temos interpretações dos sonhos. E na minha avaliação, dividindo os tipos de sonho, pra mim, como pesquisador, existe quatro tipos de sonhos. No nosso mundo, na nossa vida, no nosso *yvyrupa*²¹ a gente vive e os sonhos são uma forma da gente também lidar com outros tipos de vida, pensando um jeito de ter conexões com outras coisas que a gente não consegue ver. E é uma parte fundamental pra gente também se orientar.

O primeiro tipo de sonho que a gente tem eu acho que é bem típico. Minha classificação é de sonhos que eu digo que são “apenas sonhos”. Sonhos que muitas vezes não têm nenhuma ligação. Quando você se lembra dele é um sonho meio esquisito, que você não sabe o porquê dele. Eles não têm nenhum significado, nenhuma importância. Foi só um sonho, uma vivência que você teve e que não tem nenhuma ligação com a sua vida. Você não consegue entender por que teve. Esse é um sonho que a gente pode classificar também como um “sonho qualquer”.

¹⁹ Parte considerável do que me foi enviado é analisado na seção “Sonhos de pandemia” do capítulo 2.

²⁰ Tiago é uma liderança que apesar de jovem já é muito reconhecida entre os Guarani. Tal fato fez com que em 2019 ele fosse escolhido como um dos 4 Coordenadores Tenondé da CGY (principal órgão colegiado da organização). Possui uma habilidade particularmente impressionante de compreender as mais complexas burocracias e procedimentos políticos do mundo *jurua* e de traduzi-los de uma maneira clara para os seus pares. Trata-se, ainda, de um amigo bastante próximo e um dos meus principais interlocutores, seja nesta pesquisa, seja no trabalho indigenista de forma mais ampla.

²¹ *Yvyrupa*, literalmente “leito da terra”, refere-se à estrutura sobre a qual Nhanderu construiu esse mundo. O conceito é usado muitas vezes pelos Mbya para se referir ao seu território tradicional, que, em oposição à ordenação territorial *jurua*, é marcado pela circulação livre e pela ausência de fronteiras. Não é à toa que a CGY, uma das principais organizações guarani que protagoniza as lutas pelo reconhecimento dos direitos territoriais, tenha *yvyrupa* como parte de seu nome. Para uma interessante discussão sobre o tema ver Pierrri (2018b)

Logo de início, Tiago explicita que o que vai falar parte de suas concepções, explicitando a variedade e a abertura para outras reflexões e pontuando, ainda, duas características que apareceram com bastante frequência nos meus diálogos com outros interlocutores: a importância e a diversidade dos tipos de sonho. Dessa forma, alguns sonhos são uma maneira de se conectar com seres que são invisíveis na vigília, significando uma expansão ou até mesmo uma libertação da experiência que temos quando acordados, sendo, assim, essenciais para que os Guarani orientem suas ações. O que não quer dizer, contudo, que não haja uma diversidade de tipos de sonhos e que alguns deles podem simplesmente não querer dizer nada. Assim, muitas vezes quando me vi obcecado em desvelar “a” teoria guarani sobre os sonhos, meus interlocutores respondiam com diferentes teorias sobre diferentes tipos de sonhos²².

Não nos deteremos muito neste trabalho nesses sonhos que são descritos como “apenas sonhos”. Contudo, vale aproveitar o momento para fazer alguns apontamentos em relação a eles. Muitas vezes ao usarem palavras como “apenas” ou “simplesmente” os Guarani estão traduzindo para português os termos *rive* ou *rei*. No caso dos sonhos ouvi diversas vezes de interlocutores distintos que alguém tinha *-exa ra’u reko rei*, “apenas sonhado” ou “sonhado simplesmente”. Tais palavras, que podem ser acopladas a inúmeros verbos, costumam designar uma ação que não teve uma razão determinada, mas também algo que é feito sem cuidado ou até mesmo de maneira errada. Assim, se esses termos podem ser usados de forma relativamente neutra, como ao descrever um passeio (*aguata rei ainy*, estou caminhando simplesmente), eles também são muitas vezes usados de maneira pejorativa. Ao dizer, por exemplo, que alguém “apenas disse” algo (*ijayvu rive ra’e*), pode-se entender que essa pessoa falou sem ter refletido antes, o que pode ser considerado como um erro e uma falta de cuidado nas relações- algo que se opõe à boa fala tão prezada pelos meus interlocutores²³. Nesse sentido, muitas vezes o que os Mbya traduzem por “simplesmente” diz respeito àquilo que não é bem refletido, bem feito ou dotado de

²² É digno de nota, aliás, a quantidade de vezes que a recusa ao Um entre os Guarani, que tanto impressionou Clastres ([1972] 2017; ([1974] 1990), se manifestou ao longo dessa pesquisa. Nos diversos momentos em que, por vício na maneira de pensar, busquei delinear uma teoria dos sonhos, uma concepção de pessoa, de tempo ou de espaço, os Guarani logo me respondiam com multiplicidades.

²³ Sandra Benites (2020: 40) faz uma interessante reflexão sobre a importância de não se falar as coisas à toa entre os Guarani.

um sentido verdadeiro. Assim, se os sonhos que são “apenas sonhos” não deixam de ser uma vivência do sujeito, como afirma Tiago, tratam-se de experiências desprovidas de sentido, que não ajudam a pessoa a se orientar, “que não tem nenhuma ligação”. Mas, assim como caminhadas desmotivadas ou falas irrefletidas, os sonhos que são “apenas sonhos”²⁴ parecem nos apontar, justamente, para um oposto positivo: a existência de sonhos com sentido, de sonhos que promovem ligações²⁵.

Tiago: Outro tipo de sonho é transmitido a partir das suas expectativas. Porque você vive num mundo que é cheio de coisas, de pensamento. E isso se dá quando você está pensando e refletindo sobre alguma situação. Sobre alguma coisa da sua vida que está te incomoda ou que você está pensando uma forma de resolver. Daí esses sonhos vão de acordo com o seu pensamento. Então muitas vezes quando você dorme, seu corpo descansa, mas o espírito continua a trabalhar. E daí você se depara com situações que você está vivendo. Quando é uma coisa negativa, quando você sonha parece que você entrou naquela situação ou você vê outras pessoas entrando nela. Mas pode ser com uma coisa positiva também. Quando você pensa em ter alguma coisa, em achar alguma solução. E daí no sonho você parece alcançar esse objetivo. Na minha classificação é o “sonho de acordo com a sua vida”, que transmite essa sua ansiedade.

Há aqui uma importante distinção entre o corpo que trabalha de dia e o espírito (*nhe'ẽ*) que trabalha de noite quando o primeiro descansa. Mas, se de alguma forma a fala demonstra uma certa autonomia entre essas duas instâncias, não deixa de haver, contudo, alguma forma de relação e de continuidade entre ambas²⁶. Assim, as ansiedades e expectativas que rondam o corpo durante o dia também se prolongam para o *nhe'ẽ* de noite. Escutei algumas vezes meus amigos guarani se questionarem se não tinham tido um determinado sonho apenas por conta de uma preocupação. Quando perguntei para Neusa²⁷, por exemplo, se ela havia sonhado com a covid-19,

²⁴ Almeida (2016: 211) também identifica entre os Tupi-Guarani do Oeste paulista a categoria dos sonhos que são “só sonhos”, relacionados por eles com certa fraqueza do espírito do sonhador. O cineasta guarani Alberto Alvarez (em BENITES; YANOMAMI & ALVARES- no prelo) também menciona a existência de um sonhar “à toa” entre os Guarani.

²⁵ O que não quer dizer que um sonho que foi tido como insignificante em um primeiro momento, não possa depois vir a ser considerado como um sonho verdadeiro com uma mensagem importante como mostrarei mais adiante. Vianna (2016: 270) relata uma abordagem bastante semelhante sobre o tema entre os Baniwa.

²⁶ Limulja (2022) usa a imagem da fita de Moebius para pensar a relação de continuidade entre o corpo desperto na vigília e a imagem (*ütupe*) ativa no sonho entre os Yanomami.

²⁷ Neusa é uma amiga guarani que trabalhou comigo como secretária da CGY por muitos anos e hoje mora na aldeia Itakupe, na Terra Indígena Jaraguá. Compartilhamos vários momentos de alegria, mas

ela me contou que sim, mas logo ponderou, antes de me narrar o sonho, que ele possivelmente apenas refletia o fato de ela estar preocupada.

Assim, se esse tipo de sonho aparece, a priori, como menor em relação a outras formas de sonhar que Tiago descreve adiante, isso não faz com que eles não tenham um significado ou que não sejam dignos de interpretação. Certa vez, quando participava junto com Tiago de uma reunião na aldeia Boa Vista em Ubatuba, relatei para ele um sonho que tinha tido pela manhã quando nos encontramos. Tratava-se de um sonho longo, com diversas partes, mas no qual eu tinha uma sensação constante de angústia por estar atrasado para um compromisso. E quanto mais eu me esforçava por chegar até o local que eu precisava, mais eu desconstrava as pessoas que procurava. Tiago, então, logo atribuiu o sonho ao momento de vida que eu passava (bastante conhecido por ele), com as coisas com as quais eu vinha me preocupando na vigília e buscou me aconselhar, dizendo que seria importante eu manter mais a calma, estabelecer melhor minhas prioridades e saber não cobrar de mim mais do que eu realmente poderia dar. Assim, mesmo sendo apenas um reflexo da minha angústia da vigília, o sonho não deixava de aparecer para o próprio Tiago como um elemento útil para me orientar.

Tiago: Um outro tipo de sonho é a parte que a gente considera mais valorosa. Que é o ensinamento através do sonho. A gente guarani tem essa tradição da oralidade, da espiritualidade muito forte. Tem a *opy* [casa de reza], e a partir da *opy* a gente dá uma sequência no nosso fortalecimento espiritual. E quando você vai na *opy* você está com uma carga positiva, com objetivos de pensamento, de reflexões. E daí você dá uma continuidade nisso quando você dorme. Daí são transmitidas as orientações que você tem que seguir. E essas orientações são muito importantes pra gente quando a gente sonha, né? Nesses sonhos um *xondaro* [guerreiro] ou uma *xejaryi* estão orientando a gente: “você tem que fazer dessa forma, você tem que tomar cuidado com isso”. É onde são transmitidas as músicas. E tudo isso é um sonho muito importante pra gente, que a gente pega as orientações e vai transformando esse sonho numa realidade, aprende e vai transmitindo pra outras pessoas. Através do sonho isso é transmitido pra gente e a gente vai lidando com essa orientação e transformando numa realidade de vida pra gente ir vendo como tem que lidar com isso ou com aquilo. Como tem que lidar com os parentes, com os filhos, com os pais, com as mães. Esse é outro tipo de sonho.

também estivemos juntos em situações de muita tristeza e dificuldade. Apesar de na nossa relação termos oscilado entre momentos de maior proximidade e distância, Neusa me ajudou muito a aprender que amizade é compromisso (e que compromisso é coisa séria!).

Tais sonhos de ensinamento são relacionados diretamente por Tiago a participação na *opy* e ao fortalecimento espiritual. O *nhe'ẽ* fortalecido na casa de reza prossegue seu caminho no sonho, no qual recebe orientações. Orientações passadas por *xondaros*, *xejaryis* e outras figuras que representam possíveis modelos, caminhos ideais a serem seguidos pela pessoa guarani. Sonhos que devem ser reproduzidos na vigília, colocando tais ensinamentos em prática e os socializando com os parentes, orientando, assim, um bom jeito de viver em comunidade. Vemos, portanto, uma reciprocidade entre vida do corpo e do espírito, vigília e sono, já que é o fortalecimento na casa de reza ao longo do dia que permite fortalecer os ensinamentos em sonho e assim melhorar a vida na vigília.

Tiago: E uma outra classificação que eu tenho também são os sonhos que não são de orientação, mas que são sonhos pra gente ficar atento. Que é quando você sonha com uma situação, com uma outra pessoa ou com você mesmo no meio de uma situação. Esse sonho mostra pra você um acontecimento, em que você está na situação e você vê acontecer alguma coisa, positiva ou negativa. E esse sonho pra mim é um “sonho de visão”. Onde no decorrer dos dias depois do sonho, você vai conseguir destacar ele numa vivência ou com uma pessoa que você sonhou, ou com uma pessoa próxima com quem acontece o que você sonhou. Então é uma visão. Por isso, toda vez que a gente sonha a gente conta um pro outro e a partir daí a gente faz as interpretações. Se eu, por exemplo, sonhar que eu estava doente ou que alguma pessoa estava doente então eu fico atento pra saber se vai ser meu parente próximo, um amigo, ou alguém que eu conheço que vai ficar doente. E muitas vezes eu sonho com uma pessoa que já estava doente. Ela adoeceu e daí pode ser o contrário, que na verdade ele já está se recuperando e vai ficar bem. Então depende muito de como a gente sonha. Daí a gente consegue acompanhar. Quando é uma morte, por exemplo, a gente sabe. Quando a gente sonha com algumas coisas a gente sabe que é morte e geralmente não demora muito: demora uma semana, no máximo um mês. E daí a gente fica sabendo que morreu alguém. Então a gente fica com receio quando sabe que essa visão é sobre a morte. Então essa é outra classificação que eu faço, que é o “sonho de visão”. Com ele a gente se orienta também. E a gente fica pensando sobre ele, conta pra outras pessoas. Que é para a gente ficar atento e se cuidar.

Talvez tenha até uma quinta categoria, que seria a “revelação”. Que é quando a gente sonha com alguns tipos de sonho que a gente já sabe o que é. Um exemplo que eu deixo é quando a gente vai receber outros espíritos nesse mundo. Que é quando uma mulher (sua mulher ou suas parentes próximas que são mulheres) vão ficar grávidas. Então tem esse sonho que é de revelação também. Que revela que está chegando outro espírito na nossa família. E daí, através do sonho a gente sabe. Então fica

prestando atenção pra ver quem vai ficar grávida. E isso é bem certo. Então acho que são essas classificações que eu deixo.

A visão em sonho está diretamente relacionada com um aviso, uma mensagem que deve ser circulada. O sonhador deve-se manter atento, olhando para si mesmo, para as pessoas de seu entorno e para aqueles com quem sonha. Tratam-se de aviso que, por não serem muitas vezes claros de imediato e por não dizerem respeito necessariamente apenas ao sonhador, devem ser compartilhados, garantindo uma melhor interpretação, assim como a prescrição dos devidos cuidados. A ideia de interpretação, portanto, está sempre relacionada a um compartilhamento das narrativas oníricas que possui uma finalidade pragmática relacionada aos cuidados praticados no interior de uma coletividade.

Ao relatar essa categoria, Tiago logo se lembra de uma possível quinta categoria que seria a dos “sonhos de revelação”. Assim como os anteriores, esses sonhos avisariam que algo está para acontecer. Contudo, enquanto na categoria anterior ele havia falado do caráter menos evidente dos avisos, ressaltando os perigos que esses poderiam anunciar e a necessidade de sua interpretação, nesse caso ele afirma que haveria uma mensagem clara e parece atentar mais às coisas positivas, focando no exemplo dos sonhos de concepção²⁸. Independente disso, Tiago afirma em ambos os casos a necessidade de compartilhar os sonhos e de se ter atenção pros possíveis desdobramentos do acontecimento onírico na vigília (algo que tratarei com maior atenção no capítulo 4)

Após essa exposição, sobre a forma como costumava dividir os tipos de sonho, Tiago então prosseguiu, retornando ao tema da pandemia sobre o qual eu havia lhe perguntado:

Tiago: A gente tá vivendo um momento bem crítico do planeta e não tem como não pensar nisso. E pra gente que vive, que valoriza e que também tem essa questão da espiritualidade, das conexões que vão pra além desse mundo, a gente também tem sonhos com essa situação. Tanto é que várias pessoas que eu estava mais próximo esses dias falaram: “Eu sonhei com essa situação do coronavírus, parece que

²⁸ Os sonhos que anunciam a vinda de uma criança são muito presentes em diversas etnografias realizadas entre distintos povos ameríndios e, certamente, alguns dos mais compartilhados e comentados pelos Guarani com quem convivi. Voltarei a eles com mais atenção na seção “Sonhos Típicos?”, no capítulo 4.

todo mundo tinha pegado”. É inevitável pro povo indígena não sonhar, porque a gente está com isso na cabeça. E quando a gente dorme, como eu estava explicando, a gente vai ter isso no sonho, porque o nosso pensamento vai muito mais além do que o nosso corpo e ele permanece agindo mesmo quando a gente está dormindo. Porque é a consequência do nosso dia a dia. Se isso está me preocupando, o meu espírito vai repercutir isso no meu sonho, na minha vivência. Com certeza ele vai dar essa consequência de sonhos, de pensamentos também. Mas, apesar dessas preocupações, a gente também acredita muito nas orientações. Esses sonhos não mostram só as coisas ruins, mas transmitem essas orientações pra gente, de como a gente tem que viver, como a gente pode enfrentar essa questão. São sonhos que podem ser um pesadelo, mas também podem ser positivos, pra gente ficar mais tranquilo. E pra gente que lida com o sonho de uma forma diferente dessa cultura que não valoriza esse saber, quando a gente está muito negativo, por exemplo, e o sonho transmite uma coisa positiva a gente com certeza acorda mais disposto, mais tranquilo. A gente acorda mais alegre e esse sonho vai no dia a dia fortalecendo a gente pra ir vivendo nesse mundo. Então eu acho que esse momento que a gente vive vai revelar vários sonhos. Vários pesadelos também, mas com isso a gente vai aprendendo a lidar com essa situação.

Não é inesperado, portanto, que um assunto que traz novas angústias e desafios mobilize novos sonhos nas aldeias, como me contou Tiago. Sonhos que assustam e sonhos que acalmam, que podem ser mais ou menos significativos. Seja como for, não se deve deixar de prestar atenção neles e compartilhá-los uma vez que esses podem dizer muito sobre o momento pelo qual se está passando, assim como trazer novos conhecimentos que são revelados nas conexões com mundos distintos na experiência onírica. E, a partir disso, buscar orientações para se viver bem em coletivo.

A sequência de áudios que Tiago me enviou contém de maneira impressionantemente sintética muito daquilo que tentarei discutir nas páginas que seguirão. Não me prenderei com rigor, contudo, à classificação dos tipos de sonho feitas por ele ao longo dos capítulos desta dissertação: afinal, ele mesmo reforça que tratam-se de reflexões pessoais e não parece demasiadamente preocupado em estabelecer categorias rígidas, variando entre 4 e 5 o número de classificações ao longo de sua fala e afirmando, também, que outros pesquisadores ou anciões

poderiam pensá-las de outro jeito²⁹. E, se a organização do que ele me contou se deu por meio de tais categorias, creio que mais importante que elas por si só são os usos que meus interlocutores fazem dos sonhos e que aparecem de maneira bastante transversal a todas elas.

Gostaria de reforçar aqui, portanto, alguns dos importantes pontos que Tiago me expressou em sua fala e que encontram bastante ressonância com o que me foi trazido por outros amigos guarani e pelas etnografias com as quais dialogo: 1) o sonho é descrito como uma experiência³⁰ e se relaciona a uma atividade do *nhe'ẽ* que é realizada de noite, contrastada com a atividade do corpo durante a vigília; 2) há diversos tipos de sonhos que se relacionam diretamente com cada pessoa e com o que ela está vivendo quando acordada; 3) o sonho articula diferentes tempos e espaços em relação ao que é vivido na vigília; 4) apesar de haver diferentes tipos de sonho (mais ou menos premonitórios), não se sabe necessariamente de antemão qual é cada um, o que revela que nada está dado de antemão e que reforça a necessidade dos sonhos serem compartilhados e interpretados; 5) os sonhos aparecem de maneira geral associados aos atos de compartilhamento, interpretação e aconselhamento-implicando uma possibilidade de diversas ações que se desdobrem a partir deles; 6) tais mecanismos de contar-interpretar-aconselhar aparecem, por sua vez, diretamente relacionados às práticas de cuidado entre parentes e da busca por uma boa vida em comunidade.

Tendo em vista esses pontos bastantes gerais em relação às concepções guarani sobre os sonhos, sigo para uma breve apresentação do roteiro aqui desenvolvido. Partindo da afirmação comum entre todos meus interlocutores de que os sonhos são experiências reais vividas pelos *nhe'ẽ*, buscarei no capítulo 1 compreender melhor o que são tais seres e de que maneira eles se relacionam com os Guarani. Nesse itinerário buscarei evidenciar que, além de nos dizer algo sobre uma certa noção de pessoa³¹, aquilo que é vivido pelo *nhe'ẽ* durante o sonho nos revela,

²⁹ Alvares, por exemplo, (em BENITES; YANOMAMI & ALVARES -no prelo), fala de três tipos de sonho. Machado (2015:56-7), por sua vez, fala em 6 categorias de sonho.

³⁰ Penso aqui na ideia de experiência presente em Benjamin, em particular nos textos “Experiência e pobreza” e “O narrador”. Voltarei a isso com mais atenção no capítulo 5.

³¹ Os debates sobre a noção de pessoas remetem ao trabalho clássico de Mauss ([1909] 2017). O tema voltou a ganhar especial relevância e novas abordagens nos estudos sobre os povos ameríndios no Brasil a partir da publicação do texto de Seeger; Da Matta & Viveiros de Castro (1979)

também, uma outra forma de experienciar o tempo, o que terá importantes reflexos na vida dos Mbya na vigília.

No capítulo 2, me dedicarei a mapear modos distintos de interações que os Guarani travam com os diversos seres que povoam o universo no período do sonho. Tendo por foco essa cosmopolítica onírica³², demonstrarei que a forma como se vive entre os pares na vigília influencia diretamente no tipo de encontro e na vulnerabilidade que se tem a eles em sonho. Aqui, a discussão sobre os sonhos se encontra com debates clássicos da etnologia ameríndia sobre os temas do parentamento, da predação e da maestria. Assim, se determinadas condutas poderão fortalecer o *nhe'ẽ* deixando-o mais disposto aos bons encontros, nos quais se obtêm poderes e saberes, a desvalorização do modo de vida guarani e dos parentes são compreendidas pelos meus interlocutores como posturas que tendem a favorecer os maus encontros oníricos, acarretando em doenças, transformações e até mesmo na morte.

No capítulo 3, busco investigar as relações entre experiência onírica e mito, uma vez que, como aponto no capítulo anterior, os sonhos frequentemente colocam os Guarani em relação com determinados personagens e temas míticos. Mostrarei assim que o sonho tem o potencial de atualizar os mitos no presente³³ e como tal fenômeno ganha um interesse bastante particular quando pensada de maneira articulada com a relação dos Guarani com seu território que, conformado no tempo mítico, é atualizado por meio das caminhadas orientadas pelos sonhos no presente.

No capítulo 4, abordarei os usos dos sonhos pelos Guarani no período da vigília. Após uma breve descrição sobre algumas das características dos *nhaneramoĩ* guarani, tidos normalmente como bons sonhadores e intérpretes, busco mostrar como a interpretação dos sonhos entre os Mbya pode ser relacionada com uma habilidade perspectiva³⁴ por parte de tais sujeitos que, em algum grau, parecem buscar exprimir o ponto de vista do *nhe'ẽ* em suas interpretações. Com isso passo pra uma análise do “*setting*” ideal para o compartilhamento dos sonhos e concluo com a hipótese de que,

³² Como argumenta Sztutman (2012: 27), aqui “a noção de ‘política’ dificilmente poderia ser dissociada da noção de ‘natureza’ e, nesse sentido, qualquer ‘política dos homens’, aqui ou alhures, deveria ser compreendida numa ‘política cósmica’ ou ‘cosmopolítica’”

³³ Tema fortemente discutido por Limulja (2022) entre os Yanomami.

³⁴ Faço referência aqui ao chamado “perspectivismo ameríndio”, termo cunhado e descrito pela primeira vez em Lima (1996) e Viveiros de Castro ([1996] 2002).

entre os Guarani, a produtividade dos sonhos está intimamente relacionada à ideia de *nhemongueta*, traduzida comumente por “conselho”.

Por fim, no epílogo, me debruço sobre algumas leituras guarani sobre os sonhos e seus usos entre os *jurua*. Partindo da constatação de alguns pensadores indígenas de que os problemas da violência e da destrutividade dos não indígenas em relação à floresta e aos seus povos estaria relacionada, de alguma forma, a uma inabilidade dos brancos em sonhar, busco compreender melhor quais os motivos dessa ausência do bom sonhar entre os não indígenas e quais potencialidades poderiam ser desenvolvidas com uma boa prática dos sonhos entre os *jurua*.

Terminado esse sobrevoo, vale atentar para a falsa impressão que a descrição acima pode passar em relação à elaboração e à cadência do texto apresentado. Apesar de minhas diversas tentativas de organizar e seguir um “plano” de dissertação, o trabalho foi surgindo por fragmentos. Pequenos *insights* a partir da fala dos meus amigos guarani ou de trabalhos acadêmicos lidos iam se desdobrando em pequenos textos não previstos e que só muito forçosamente puderam ser costurados em seções e capítulos. Assim, apesar de haver uma lógica na ordem em que os temas são apresentados e desenvolvidos, o texto não deixa de possuir um certo formato mais ensaístico, repleto de vai e vem.

Isso, por um lado, me parece estar relacionado com a própria tarefa etnográfica, em que os planos e concepções prévias do autor devem se deixar transformar pelo que trazem seus interlocutores, algo que Strathern ([2000] 2017) chamou de “imprevisibilidade das condições iniciais” e que, conforme a autora, fundamenta a própria prática da Antropologia Social. Mas não deixo de pensar que tal processo reflete uma marca que o próprio tema dos sonhos imprime na escrita. Pois os sonhos, para meus interlocutores, apresentam-se, na verdade, como uma espécie de anti-objeto: eles nada são em si mesmos, mas põem diferentes sujeitos em relação; operam passagens; indicam transformações; proliferam conselhos (ver, por exemplo, Salustiano 2022). Nesse sentido, não deixa de haver uma experiência singular de pesquisar tal matéria sonhosa (Guimarães Rosa, [1958] 2001), que parece justamente escorregar de nossas mãos, como se nos avisasse que o que importa nunca é realmente falar sobre ela, mas sobre as coisas com que ela põe em relação, sobre aquilo que ela agencia. Assim, se por um lado os diferentes capítulos dessa dissertação

formam um trajeto particular, eles não deixam de ser uma sequência de relações, de diferentes perspectivas agenciadas pelos sonhos: os sonhos e sua relação com os *nhe'ẽ*; o sonho e sua relação com os encontros com alteridades; o sonho e sua relação com os mitos; os sonhos e sua relação com a produção de comunidade; os sonhos e sua relação com os brancos.

Feitas essas pequenas observações, creio que será bastante útil para o leitor que busque manter em mente nas páginas que se seguirão esses breves ensinamentos transmitidos por Tiago. De minha parte, ficarei feliz se a presente dissertação servir como um conjunto de comentários e notas de rodapé³⁵ que auxiliem a compreender, um pouco melhor, o que essa jovem liderança me contou, de maneira tão sintética, em apenas 20 minutos de áudios de *whatsapp* em uma manhã de terça-feira.

³⁵ Algo que não me parece menos verdadeiro ou exagerado do que a famosa afirmação de Whitehead de que a filosofia ocidental seria, apenas, uma série de notas de rodapé à Platão. Afinal, não seriam também, todas as grandes etnografias, no fundo, uma coletânea de notas de rodapé aos nossos interlocutores indígenas?

Capítulo 1: Sonhos, *nhe'ẽ* e tempo

Os sonhos e a vida dos *nhe'ẽ* na terra

“A gente está nessa terra de passeio, não é pra sempre. Daí enquanto estamos aqui o jeito é se ajudar”
(Luís Eusébio, cacique da aldeia Peguaoty, II Seminário Internacional de Etnologia Guarani)

Em janeiro de 2020, após um dia cansativo de caminhadas que havíamos realizado junto aos outros agentes ambientais indígenas da aldeia Tekoa Mirĩ³⁶, perguntei ao meu amigo Genézio, vice-cacique da comunidade, se ele aceitava me dar uma entrevista para a pesquisa que estava fazendo sobre sonhos. Acostumado a conversar comigo sobre as questões relacionadas à demarcação de terra, sobre coisas do mato ou a ficar relembrando suas histórias nos diversos lugares que viveu e rindo junto, Genézio pareceu um pouco embaraçado com o pedido num primeiro momento³⁷. Seja como for, ele acabou topando gravar a entrevista, mas disse que antes era preciso se preparar: ir para casa, tomar um banho, fumar seu cachimbo e se concentrar. Cerca de uma hora depois Genézio retornou ainda empunhando o seu *petỹgua* (cachimbo) na mão. E, quando lhe disse que já estava pronto para começar, ele começou a falar de maneira tranquila e contínua sobre os sonhos e seus sentidos por cerca de uma hora³⁸. Foi ainda no início da gravação que ele me disse:

Genézio: Quando a gente dorme, nosso espírito que trabalha. Fica pensando, planejando o que vai acontecer daqui pra frente. Ele vai conversar, vai pedir. Alguma coisa ele está sempre fazendo. Ou ele tem contato com o seu espírito, com outro aqui, com outro ali³⁹. Por isso que a gente sempre fala que

³⁶ A aldeia fica localizada no sertão da Praia Grande (SP). Trata-se de uma Terra Indígena sem qualquer procedimento de regularização por parte do Estado brasileiro. Enquanto isso, a comunidade tem sofrido com os impactos de uma série de empreendimentos que vêm sendo construído muito próximos à aldeia e que tem suprimido as matas, espantado os bichos e aumentado muito a poluição sonora no seu entorno.

³⁷ Apesar de ser ainda relativamente jovem, Genézio já morou em mais de uma dezena de aldeias guarani nos estados do Sul e do Sudeste do Brasil. Nos diferentes lugares que viveu, trabalhou nas mais diversas áreas, da construção civil à colheita e secagem do tabaco. Cabe ressaltar ainda que Genézio é um profundo conhecedor das coisas do mato e uma liderança política importante no Litoral Sul de São Paulo.

³⁸ Agradeço aos amigos Daniel Pierri e Ana Paula Gonçalves que estiveram juntos comigo nas atividades nesse dia e que também acompanharam essa entrevista.

³⁹ Borges, já havia escrito em sua *Ficções* ([1944] 2007: 23) que “[e]nquanto dormimos aqui, estamos despertados noutra parte e assim cada homem é dois homens”. A ideia de que a noite dos humanos é o dia para os espíritos que passeiam nos sonhos também é bastante presente em etnografias sobre

tem que valorizar você, porque se um dia o meu espírito quiser ir embora o seu espírito vai dizer: “fica mais um pouco aí que a gente ajuda você”. Daí ele fica. Por isso que o *xeramoĩ* sempre fala que você sempre tem que estar acreditando em cada pessoa, porque quando você coloca confiança na pessoa, o espírito sabe, ele vai ajudar a salvar você, vai conversar com Nhanderu e dizer: “Ele tem que ficar mais um pouco, ele quer ficar mais um pouco”.

Como nessa fala, muitas das vezes que questionei meus amigos guarani sobre o tema dos sonhos, logo me via recebendo explicações sobre a vida dos *nhe'ẽ* nessa terra. Assunto que, por sua vez, quase sempre acabava abrindo portas para reflexões sobre uma complexa cosmopolítica, na qual os sonhos articulavam a vida dos Guarani na vigília com a dos seus *nhe'ẽ* no período noturno, assim como desses com as divindades, os espíritos dos animais e dos mortos.

Em função disso, acabei optando por iniciar essa empreitada buscando traçar alguns aspectos gerais sobre o que algumas etnografias de referência e bons amigos guarani me falaram sobre os *nhe'ẽ* e sua relação com os sonhos. A expectativa foi a de que, começando por destrinchar um assunto que me parecia mais espinhoso, o restante do percurso, do escritor e do leitor, pudesse ser mais leve.

O tema tem instigado os antropólogos pelo menos desde a publicação d'*As lendas da criação e destruição do mundo* de Nimuendaju em 1914, tendo se tornado um debate praticamente inescapável para quem se debruça sobre os assuntos ligados à cosmologia guarani desde então. E se afirmo aqui que se trata de um debate é porque realmente não há consenso sobre o tema entre os Guarani e, muito menos, entre os antropólogos, fazendo com que as teorias sobre quantos *nhe'ẽ* possui cada pessoa, suas funções e localização, proveniências e destinos ainda seja motivo de discussões nas aldeias e na academia.

Antes de prosseguir, contudo, vale apenas notar que ao dizer que não há consenso, isso não implica em afirmar que não haja rigor nas diversas teorias expressas pelos Guarani. Pois parece-me que ainda é muito fácil para que um leitor *jurua* use desse artifício para recair no que Stengers ([2003] 2011: 303) denominou de “maldição da tolerância”, hábito dos modernos de tratarem outros pensamentos como

diversos povos ameríndios. Ver, por exemplo, Lima (2005) para os Yudjá, Kopenawa & Albert (2015), assim como Limulja (2022), para os Yanomami, Cesarino (2011) para os Marubo, LIMA, C. (2019) para os Xukuru.

“crenças” que, se devem ser toleradas, não devem receber o mesmo estatuto da ciência moderno. Tal vício etnocêntrico não só apaga o fato de que o conhecimento ocidental também é fruto de extensos debates e que muito do que já foi julgado como certo e definitivo na história foi posteriormente questionado (e assim pode voltar a ser), como também acaba por fechar portas para outros tipos de especulação⁴⁰.

Nesse sentido, entendo que não me cabe aqui buscar uma “síntese apressada” sobre o assunto e sim “focar mais no debate vivo entre os próprios índios” (Pierri 2013: 161)⁴¹. Na esteira do que propôs Carneiro da Cunha em relação à escatologia Krahô ([1981] 2017 apud Pierri 2013), buscarei, portanto, apenas inferir algumas das “parcas regras” que me parecem seguir o pensamento de diversos interlocutores guarani em relação ao tema. Tentar traçar algumas proposições mais gerais sobre os *nhe’ẽ kuery*, para que, sem buscar respostas únicas e definitivas para essas discussões, possamos compreender um pouco melhor algumas coisas que eles podem nos dizer sobre como meus amigos concebem a vida na terra e os sonhos.

Pois bem. Se há uma afirmação que parece bastante consensual entre meus interlocutores é que tudo o que existe nesse mundo possui um *nhe’ẽ* próprio. Certa noite, quando conversava com Neusa e seu primo Rafael em minha casa, ao questioná-los se os *jurua* possuíam *nhe’ẽ*, esses logo começaram a rir e me responderam que era óbvio que sim, fazendo-me lembrar daquelas situações bem descritas por Wagner ([1975] 2017: 29) em que o antropólogo muito se assemelha a uma criança para quem devem ser ensinadas tantas coisas que são evidentes aos olhos dos indígenas. Eles logo afirmaram que tudo possuía *nhe’ẽ*, inclusive árvores e rios, sendo que cada rio, cada árvore teria um *nhe’ẽ* próprio. Em certo momento da conversa eles me contaram que de noite, quando dormimos, os *nhe’ẽ* dos Guarani se encontram numa espécie de casa

⁴⁰ Não seriam, na verdade, as nossas visões sobre a ciência (e também sobre a política) ainda demasiadamente impregnadas por uma concepção bastante masculina, por assim dizer, em que uma ideia deve derrotar todas as outras numa verdadeira guerra para ver quem é o último a ficar de pé? Para interessantes reflexões sobre o tema sugiro o provocativo artigo de Moraes (2020), assim como *A teoria da bolsa de ficção*, de Le Guin (2021)

⁴¹ “Debate”, diga-se de passagem, é um termo que merece ser bastante relativizado aqui. Nada mais distante dos Guarani com quem convivo do que a realização de um grande seminário em que anciões “especialistas” juntos aos seus seguidores confrontam ideias diferentes buscando validar apenas uma teoria correta. Mais do que encontrar uma resposta, os Guarani me parecem mais interessados, justamente, em ouvir e conhecer as diversas versões que se proliferam. Algo que em muito ressoa a certa concepção de mundo, presente já na “crítica do Um” elaborada por H. Clastres (1978) e P. Clastres ([1972] 2017), em que o que se busca é não encerrar as coisas em sua unidade, o que lhes tornaria finitas. Outros modos, portanto, de conviver com a variação e a dúvida.

de reza⁴². Era dessa forma que através dos sonhos os *nhe'ẽ* dos *xeramoĩ* conseguiam curar outras pessoas, encontrando-se com os *nhe'ẽ* delas nesse lugar⁴³. Contudo, quando perguntei se os *nhe'ẽ* dos *jurua* também ficavam ali fui novamente respondido com risos: claro que não! Duas importantes constatações, portanto: se tudo possui *nhe'ẽ*, os *nhe'ẽ* de cada coletivo se diferenciam entre si e estão relacionados a lugares distintos.

Além disso, há uma afirmação bem constante entre os Mbya de que há pelo menos um *nhe'ẽ* que faz parte da pessoa que teria proveniência divina. E, mesmo quando meus interlocutores afirmavam a existência de múltiplos *nhe'ẽ* em uma mesma pessoa, parecia haver um certo lugar de destaque para esse em específico, de tal forma que, diversas vezes, compreendi que era sobre ele que meus amigos se referiam quando falavam sobre “o *nhe'ẽ*” ou sobre “o espírito” no singular. Retornarei a isso em breve.

Também me foi relatado que esses *nhe'ẽ* *kuery* principais, chamados muitas vezes de *nhe'ẽ porã*⁴⁴, viveriam nas diversas plataformas celestes em que habitam as diferentes divindades. Cada um teria características específicas relacionadas a esses lugares e ao jeito das divindades principais dessa sua morada de origem, chamadas comumente, diga-se de passagem, de *nhe'ẽru ete* e *nhe'ẽxy ete* (verdadeiros pais e mães das almas). Em certo momento, contudo, cada um deles passaria a acompanhar e cuidar de uma vida que se forma na terra. Enquanto alguns interlocutores me enfatizaram que os *nhe'ẽ* viriam por vontade própria, outros, como Wera Alexandre⁴⁵, preferiram marcar o fato de que era Nhanderu que os encaminhava para essa terra para cumprir uma missão, já que não faria nenhum sentido eles quererem sair das plataformas celestes para vir viver em um mundo ruim como o nosso. Outros ainda, como interlocutores de Keese dos Santos (2017: 175) e Pereira (2014), inclusive

⁴² Pissolato (2007: 381) relata uma descrição semelhante feita pelos seus interlocutores.

⁴³ Retomarei esse exemplo e tratarei dos processos de cura realizados em sonho no segundo capítulo deste trabalho.

⁴⁴ A palavra *porã* é usada pra referir-se a tudo aquilo que é bom, belo, correto ou justo.

⁴⁵ Wera Alexandre é um jovem cineasta guarani e foi comunicador da CGY de 2016 a 2022. Wera é bastante fascinado por certas coisas do mundo *jurua* como cinema, desenhos japoneses e sushi- o que fez com que ele passasse diversas temporadas na cidade, na minha casa e na de outros amigos não indígenas. Apesar disso, ele mantém um interesse profundo pela cultura guarani, principalmente pelos ensinamentos dos anciões, os quais ele se esforça pra reproduzir em seus filmes e transmitir aos não indígenas, como fez comigo nas entrevistas que concedeu pra essa pesquisa.

chegaram a afirmar que o *nhe'ẽ porã* nunca chega de fato a abandonar o plano celeste, ficando apenas responsável por vigiar, à distância, o que se passa com o seu protegido na terra.

Alguns afirmam que, mesmo antes da concepção, o *nhe'ẽ* que acompanhará a criança já se apresenta para os futuros pais, muitas vezes se mostrando como um pássaro em sonho⁴⁶. É necessário, contudo, que os parentes adotem uma série de procedimentos desde a gravidez para que esse *nhe'ẽ* se mantenha próximo (se não fisicamente pelo menos em olhar), garantindo o cuidado e a saúde do corpo do qual toma conta. Procedimentos que geralmente são descritos como coisas que causam alegria (*-mbovy'a*)⁴⁷ à pessoa e ao seu *nhe'ẽ*, e que costumam se relacionar com o convívio com os pares, com o alimentar-se junto das comidas tradicionais (*tembi'u ete'i*), com a realização de visitas entre aldeias e a participação cotidiana na *opy* (casa de reza).

É assim que o *nhe'ẽ* irá se acostumar com sua nova morada, se assentar junto àquela pessoa e seus parentes. E, se há procedimentos específicos para isso e que são especialmente rígidos durante a gravidez e os primeiros meses do bebê, os mesmos deverão ser mantidos, em algum grau, ao longo de toda vida da pessoa, tendo como risco contrário a tristeza e o possível abandono da pessoa pelo *nhe'ẽ*⁴⁸. Vale notar que tais práticas, como bem demonstra Pierri (2018a), são justamente aquelas que correspondem à forma como vivem as divindades em suas moradas, por meio das quais os Guarani produzem seus corpos de maneira semelhante aos delas. Ou seja, alegrar a alma nesse plano corresponde a um processo de tentativa de reprodução na terra do modo de vida que existe nas moradas divinas de onde provém o *nhe'ẽ* e para onde o mesmo retornará com a morte da pessoa. Não à toa, é comum escutar dos Guarani que a principal dádiva deixada por Nhanderu para eles tenha sido o

⁴⁶ Tema que será discutido no capítulo 4 deste trabalho.

⁴⁷ Tema que é desenvolvido de maneira bastante rica em Pissolato (2007) e Pereira (2014; 2016) e que retomo na seção “Seduzir, alegrar” do capítulo 2. Vale notar que a marcada presença dos causativos (no caso do guarani a partícula *mbo/mo*) nas línguas de diversos povos ameríndios é analisada de maneira interessante por Kelly e Matos (2019), que a relacionam com o que os autores chamaram de “política da consideração”.

⁴⁸ Assim se o alegrar-se entre os seus faz a passagem do parente potencial para o parente atual, nunca se alcança uma situação de aparentamento total, de tal forma que a pessoa se torna vulnerável a potências ruins sempre que essa alegria mingua (Pereira, 2016: 743). Falarei mais sobre esse risco de abandono da pessoa pelo *nhe'ẽ* no capítulo 2.

nhandereko, o modo de vida guarani, por meio do qual os mesmos fortalecem cotidianamente seus laços junto aos seus pares ao mesmo tempo que reafirmam sua ligação com as divindades, alegrando o *nhe'ẽ* e fazendo com que a pessoa “fique mais um pouco”, como me disse Genézio, já que, como discutirei em breve, a proximidade e permanência do *nhe'ẽ* junto ao seu protegido é essencial pro bom desenrolar e para a duração da vida na terra (Pissolato 2007).

Um tema que também aparece com alguma frequência entre meus interlocutores é o do “renascimento” do *nhe'ẽ* de alguém que já viveu junto a outra pessoa. E, se não há nenhuma generalização a respeito do assunto (como uma afirmação de que toda pessoa possui um *nhe'ẽ* que já foi de outra), não é raro ouvir suposições que relacionam o *nhe'ẽ* de uma pessoa com o de um parente que já faleceu, seja por uma característica corporal, uma habilidade ou um certo jeito. Nimuendaju, em 1914, já relatava tal interesse dos Guarani, falando que era comum que os pajés reconhecessem nas crianças a alma de alguém que já havia partido (idem, p 47). E não é raro que tal identidade do *nhe'ẽ* seja justamente revelada em sonhos. Certa vez Jera⁴⁹, que passava por um difícil momento, me contou que teve um sonho no qual Tiago (meu jovem amigo já citado, e que ela também muito admira) aparecia com uma longa barba branca e lhe dava importantes conselhos. O sonho, me contou ela, mostrava que, apesar de muito jovem, Tiago era muito sábio pois possuía o *nhe'ẽ* de um experiente *xeramoĩ*.

Tanto as concepções sobre o nascimento quanto sobre a morte parecem nos reforçar a ideia de que o *nhe'ẽ* tem vontade própria. Nimuendaju também relata que muitas vezes o *nhe'ẽ* de um recém falecido voltava em um bebê pelo seu desejo de seguir entre seus parentes na terra. Outras vezes o *nhe'ẽ* voltaria por conta da tristeza e do choro dos que ficaram, mas, já não se acostumando mais entre eles, partiria de novo para as moradas celestes, o que explicaria a morte de algumas crianças recém nascidas (idem: 45). Neusa, que passou pela dolorosa experiência de perder um filho

⁴⁹ Jera mora na aldeia Kalipety, na TI Tenonde Porã (SP), e é uma importantíssima liderança guarani. Trata-se de uma das pessoas mais criativas que já conheci, estando sempre envolvida com a realização de projetos e ações bastante inovadoras. Tem, ainda, uma capacidade impressionante de falar dos assuntos mais polêmicos e complexos de uma maneira que é ao mesmo tempo delicada, bem-humorada e simples. Nos últimos anos, Jera tem se dedicado às ações de plantio e de fortalecimento das mulheres guarani no interior de suas comunidades, estando à frente dos primeiros grandes encontros de mulheres mbya que aconteceram nas regiões Sul e Sudeste do país. Por fim, Jera possui uma risada que é capaz de fazer sorrir qualquer ouvinte.

pequeno, também me afirmou que um importante *xeramoĩ* teria lhe contado que o *nhe'ẽ* de seu bebê era de um velho rezador que teria vindo "só de passagem". Assim, os esforços para alegrar a pessoa e seu *nhe'ẽ* são uma espécie de convencimento, mas não há nada que possa garantir totalmente a permanência dele nesse plano quando o mesmo já não o deseja. Veja-se, por exemplo, o seguinte trecho da entrevista realizada com Wera Alexandre:

Marcelo: Outra coisa que eu já ouvi é que o *nhe'ẽ* vai embora porque não está se alegrando aqui. E como você faz pra alegrar o *nhe'ẽ*?

Wera: Depende muito da morada de onde vem o espírito. Como meu nome, que eu sou Tupã Xondaro. Que é um dos *nhe'ẽ* mais forte que existem. Tem outros que são mais fracos, que não gostam de ver as coisas bizarras que o corpo faz. Se eu tivesse o nome de Vera Mirĩ e meu corpo se relacionasse com um membro da família, provavelmente ele não iria querer ver isso. Por isso que não se alegra. Não vê mais uma plantação, um *nhemongarai* [ritual de batismo] e isso faz com que o *nhe'ẽ* fique triste. Na época que eu fui lá na *opy* da minha avó eu precisei do *yvyra'ija kuery*⁵⁰ e eles falaram que estava tudo certo. Mas que minha alimentação não estava tão certa. Era na época que eu comia muito sushi [risos]. Eles diziam que eu estava me alimentando com coisas que não são tão certas. Eu até posso comer, meu corpo aceita bem, mas não posso exagerar.

Marcelo: Mas teu *nhe'ẽ* aceita melhor do que outros?

Wera: Sim, ele é mais resistente, exatamente.

Marcelo: E o que deixa o *nhe'ẽ* mais alegre são as coisas dos *amba* [morada] de onde ele vem, é isso?

Wera: Exatamente!

Marcelo: Daí tem que reproduzir aqui na terra como é lá?

Wera: Sim! Porque nenhum *nhe'ẽ* quer vir pra cá nesse inferno!

Marcelo: Mas então por que vem?

Wera: É convencido pelos próprios Nhanderu *kuery* [divindades] que dizem "vai lá, fica um tempo! Só uns 40 anos e depois volta!"

Assim, como os humanos, cada *nhe'ẽ* possui um certo jeito (*reko*), mais ou menos tolerantes a determinados vícios do corpo que protege, mais ou menos apegados aos Guarani. Tal jeito vai ser essencial para compreender a aproximação e o distanciamento do *nhe'ẽ* em relação ao seu protegido ao longo de sua vida,

⁵⁰ "Dono da vara insígnia", na tradução de Cadogan ([1959] 1997). O termo é usado pra se referir tanto aos auxiliares de um xamã principal, quanto aos próprios xamãs (talvez pelo fato de os mesmos também serem, em alguma medida, uma espécie de auxiliar das divindades como argumentarei mais a frente).

determinando seus momentos de doença e saúde, assim como o momento de sua morte.

Antes de prosseguir na trilha aberta pelos *nhe'ẽ*, contudo, creio que é necessário fazer uma breve observação sobre o que entendo que meus amigos guarani designam por “corpo” (*-ete*). Parece-me que há ainda, por parte do leitor *jurua*, uma tendência de considerar o corpo como matéria inerte, não racional e não desejosa, ou como uma espécie de máquina cujos movimentos são coordenados pelo que uns chamam de “alma” ou outros de intelecto. Ao ouvir meus amigos guarani falando dos corpos, contudo, sempre reparei estar em jogo uma noção bastante distinta, em que o corpo é um outro do *nhe'ẽ* em sentido pleno já que, tal como ele, o corpo deseja, pensa e age. Corpo sujeito, passível de contínuas transformações que, por sua vez, determinam sua relação com seu *nhe'ẽ*. Corpo da ordem do feito e não do fato, como bem coloca Viveiros de Castro ([1996] 2002). Assim, quando falam da relação entre corpo e alma, entendo que o que está em jogo para meus amigos guarani é bem mais complexo do que uma simples complementaridade entre material e imaterial, máquina e condutor, mas uma verdadeiro desafio de orquestração de alteridades heterogêneas, sem o qual, contudo, não é possível viver nessa terra, como creio que as linhas a seguir ajudarão a demonstrar.

Nhe'ẽ no plural

“The synthesis arises from the desire for unity. And when you have unity, you are without possibilities. It is closed. The possibility of change is because there is contradiction. If you leave it open, there are possibilities- that the margin becomes the center, that the one side turns to the other side. There is fluidity, there is movement” (Cusicanqui, 2014)

Até aí, portanto, poderíamos falar de um *nhe'ẽ* de cada pessoa no singular sem maiores problemas. Contudo, o assunto se mostra mais complexo quando abordamos com um pouco mais de profundidade as falas dos Guarani. Nimuendaju já identificava entre os Apapocúva uma distinção entre uma “alma celeste” (*ayvucué*) e uma “alma animal” (*acygua*), sendo a segunda responsável pelo que há de mal e violento nos sujeitos. Desde então, etnólogos não cessaram de se deparar com diferentes variações

nas falas dos Guarani quanto a quantidade dos *nhe'ẽ*, sua localização no corpo e fora dele, o grau da distância e do tempo que esses poderiam passar longe da pessoa enquanto ela está viva, a função por eles desempenhada etc. E se o assunto continua vivo, gerando novas variações entre sábios guarani e etnógrafos, o objetivo das linhas a seguir não é o de propor qualquer termo à discussão, mas buscar traçar apenas alguns princípios gerais que talvez norteiem as formulações sobre o assunto e que me serão úteis para aprofundar a discussão sobre a relação entre sonho e *nhe'ẽ* que aqui me proponho a fazer.

Em primeiro lugar, se há um extenso debate sobre a quantidade dos *nhe'ẽ* que comporiam uma mesma pessoa, o fato de não ser apenas um parece-me bastante consolidado e não pouco significativo. Wera, por exemplo, me falou da existência de 3 *nhe'ẽ* em cada pessoa, fazendo uma descrição próxima daquela que é registrada por Pierri (2018a: 209). Mas interlocutores de Keese dos Santos (2017: 175) mencionaram dois *nhe'ẽ*, enquanto outros de Pereira (2014) relatam a existência de até 5 *nhe'ẽ kuery* que compõe cada pessoa.

Outras etnografias chegam ainda em outros números de *nhe'ẽ*, com proveniências, funções e destinos diversos. Mas independente de um número certo, o que me parece que é apontado pelos meus interlocutores de algum modo é a impossibilidade de pensar qualquer ente que possa existir de maneira una e autossuficiente. Se qualquer ser precisa de um *nhe'ẽ*, um “outro”⁵¹ de certo modo, para viver nesse mundo, a mesma lógica se reproduz entre os próprios *nhe'ẽ* que só podem existir em coletivo.

Nesse sentido, parece-me interessante notar a forma como as concepções guarani sobre os *nhe'ẽ* se assemelham à maneira de pensar os demais coletivos. É comum, por exemplo, que ao levar conhecidos meus a uma aldeia, os Guarani se refiram a essas pessoas como Marcelo *kuery*, o “pessoal do Marcelo”. Concepção referencial, contudo, já que se fui levado a conhecer os Guarani por Daniel, mais velho e experiente que eu, quando estamos juntos na aldeia sou eu que faço parte de um

⁵¹ Atento aqui para certa insuficiência de nossa linguagem para tratar do assunto. Pois se corpo e *nhe'ẽ* possuem origens e destinos distintos (nos quais se separam com maior clareza), ao longo da vida da pessoa ambos se compõem de tal forma que o “eu” pode se referir ora ao corpo, ora ao *nhe'ẽ* e ora ao conjunto formado por ambos. Problema semelhante é notada por Cesarino (2011), em especial nas falas dos pajés marubo em relação aos seus espíritos auxiliares, assim como por Viveiros de Castro (1986) em relação aos cantos araweté.

Daniel *kuery*. Ora, esses casos ajudam a apontar que se por um lado meu interlocutores referenciam a presença de um principal em suas falas, esse nunca é pensado de maneira absoluta e que, junto a ele, sempre se pressupõe um coletivo. Se Jaxuka, por exemplo, é uma forte liderança reconhecida por sua comunidade, essa liderança não é pensável como algo que possa existir por si só, sem um Jaxuka *kuery*, um coletivo que a crie, a alimente, a apoie e a acompanhe⁵². Como nos afirma Perrone-Moisés (2015: 56), o chefe, enquanto singularidade, é uma relação, um conjunto: a turma do chefe tal. Nesse sentido, se tantas vezes os Guarani falam do seu *nhe'ẽ* no singular (referenciando, muitas vezes, o *nhe'ẽ* de proveniência divina), creio que isso ocorra por já estar logicamente dado, na verdade, que nenhum ente existe por si só, que junto a cada um está sempre pressuposto um coletivo⁵³.

Não quero dizer com isso que as diferentes teorias de quantos *nhe'ẽ* estão presentes em uma mesma pessoa não tenham seu valor. Há, por certo, uma boa razão quando um *xeramoĩ* afirma a existência de dois *nhe'ẽ*, assim como quando outro afirma a de quatro. Contudo, a lógica que parece permear as diferentes teorias (e que para a presente pesquisa me parece suficiente) é a de que é sempre preciso que haja uma comunidade para que um possa existir. Assim, se as referências ao *nhe'ẽ* podem aparecer ora no singular ora no plural deve-se compreender isso como consequência de um pensamento que, apesar de referenciar o lugar de cada sujeito, nunca o pensa de forma independente de um coletivo, em que cada um é como uma “multiplicidade individuada”, como sugeriram outrora Macedo e Sztutman (2014).

Voltemos, portanto, ao que me contou Genézio. Ao falar sobre o *nhe'ẽ* que compõe a existência de cada um nessa terra, ele os descrevia como entes que acompanham e protegem a pessoa. Característica bem descrita também por Macedo (2009) e Keese dos Santos (2017), que registram inclusive entre seus interlocutores a mobilização da ideia de “anjo” para falar sobre esse *nhe'ẽ*, uma vez que sua função

⁵² Um bom exemplo de processo semelhante ao que é aqui descrito é dado por Vanzolini (2011; 2015) em relação ao caso da chefia para os Aweti do Alto Xingu.

⁵³ Nesse sentido, a ideia de “sujeito magnificado” desenvolvida por Sztutman (2012), me parece ir bem ao encontro da filosofia política guarani. Se há sempre líderes (para os Guarani, para os *nhe'ẽ* ou para os brancos), esses apenas podem existir como tais por congregarem em si uma rede de relações- sempre passíveis de serem incrementadas ou dissolvidas.

realmente parece se assemelhar mais a noção de “anjo da guarda” do que de “alma”, tal como a entendem os *jurua* cristãos⁵⁴.

Contudo, se esse *nhe'ẽ* não é propriamente o princípio vital da pessoa (função que diversos interlocutores e etnógrafos atribuem a um dos outros *nhe'ẽ* que comporiam a pessoa), meus amigos guarani me afirmaram com bastante insistência que sua proteção é essencial para que essa possa sobreviver nessa terra perigosa. Ideia que, por sua vez, reforça a necessidade constante dos Mbya de estabelecerem boas relações com esses espíritos que, ao mesmo tempo que compõem a pessoa, não deixam de ser também uma alteridade, com vontade própria, e que por isso mesmo podem optar por se distanciar de seu protegido caso esse a desagrade demasiadamente⁵⁵. Foi assim que Genézio me disse:

Genézio: Ele [o *nhe'ẽ*] que tá cuidando do seu corpo, vendo tudo que vai acontecer na sua frente, o que vai acontecer com você, o que vai atrapalhar você lá na frente. Mas se o Deus chamar ele, se ele aceitar ir embora, ele vai. Se o Deus marcou dia, “você vai cuidar desse corpo só até amanhã”, ele vai ter que ir embora. Assim, se o Deus chamou ele, o filho vai embora e larga o corpo. A gente sempre fala. Dá até pra ficar um mês sem nada no corpo. Mas daí a gente fica sem noção, sem saber o que está fazendo. Posso estar brincando com vocês aqui, mas eu já não estou mais seguro. *Xeramoĩ* e *xejaryi* sempre falam isso. Daí quando chega a hora, qualquer coisinha você vai embora, qualquer tropeço que você dá. Mas quando o espírito está com você, você pode estar no meio de 10, 20 pessoas que vão pegar você pra amarrar, pra matar você agora, mas se o Deus tiver cuidando, se o Nhanderu tiver olhando pra você não vai acontecer nada... você vai se salvar! Quando não é pra acontecer nada com você não vai acontecer nada: pode ser assaltado, tombar o carro em qualquer lugar, mas se não é o seu dia não vai acontecer nada com você. Mas quando é seu dia, qualquer coisa que acontece, já era. Assim que a gente acredita no sonho, sonho é isso aí para a gente.

Assim, se na fala de Genézio a proteção exercida pelo *nhe'ẽ* é tida como a realização da própria proteção divina, garantindo sempre a sobrevivência da pessoa em qualquer situação, sua ausência parece deixá-la completamente desprotegida,

⁵⁴ Kopenawa também afirma que “anjo” seria a forma dos missionários se referirem ao que os Yanomami chamam de *xapiri* (Kopenawa & Albert, 2015, p. 277). Shiratori, em comunicação pessoal, me atentou para o fato de que um uso semelhante do termo se daria com diversos povos que tiveram contato intenso com missões católicas e protestantes.

⁵⁵ Aspecto já bem elaborado por Viveiros de Castro ([2000] 2002: 443) que notava que no contexto ameríndio a “alma é um aspecto separável da pessoa, um duplo seu [...]. A alma é a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica. Dada, pode ser tomada.”

vulnerável às coisas mais banais, a “qualquer tropeço”. E, se a presença e a proteção do *nhe’ẽ* garantem a sobrevivência em qualquer situação, a fala indica também que toda morte é consequência, antes de mais nada, de um afastamento desse mesmo *nhe’ẽ*⁵⁶. Afastamento que se dá em grande parte, ao que parece, por certo cansaço por parte do *nhe’ẽ* em relação aos vícios terrenos do corpo que acompanha. Como me disse Rafael:

Rafael: o *nhe’ẽ* tá em constante briga com o corpo. O corpo que fazer uma coisa e o *nhe’ẽ* outra. O corpo é mais na malícia, quer fazer o que não deve. O *nhe’ẽ* é mais espiritual, que fazer o bem⁵⁷.

Gostaria, por fim, de ressaltar mais um elemento interessante da fala de Genézio que abre o presente capítulo. Pois, para além da ideia de que cada pessoa é um composto de heterogêneos, de *nhe’ẽ kuery* e corpo, a fala de meu amigo também ressalta a existência de uma rede de relações entre os *nhe’ẽ* das diferentes pessoas. De acordo com ele, os *nhe’ẽ* protetores de pessoas distintas estariam sempre se relacionando entre si e com as divindades no período da noite enquanto sonhamos. E, que a relação que tais entes estabelecem entre si, seria também pautada pela forma como as pessoas por eles protegidas interagem umas com as outras na vigília. Assim, quando uma pessoa valoriza e ajuda uma outra, isso parece criar uma espécie de solidariedade não só entre seus corpos, como entre seus *nhe’ẽ*. De tal forma que se um *nhe’ẽ* se cansa da pessoa que acompanha, o *nhe’ẽ* de uma outra poderá intervir junto a ele, ou até mesmo junto a Nhanderu, pedindo para que o mesmo fique um pouco mais junto ao seu protegido.

Assim, se, por um lado, a relação que o *nhe’ẽ* estabelece com a pessoa é de proteção, essa relação não pode existir sem a mediação de coletivos. De pessoas guarani, por certo, como os parentes que por meio de seus cuidados mútuos e pela prática do *nhandereko* alegram esse *nhe’ẽ* de proveniência divina. Mas também de

⁵⁶ Seria interessante comparar a relação do *nhe’ẽ* “anjo” e de seu corpo protegido com aquela dos irmãos Sol e Lua no mito guarani, no qual Lua, sempre atrapalhado, vê sua integridade física protegida (e, pelo menos no caso do mito também recuperada) em função da intervenção do irmão cuidador.

⁵⁷ Note-se aqui a agência do corpo que briga, que deseja. Trata-se de um *Outro*, em sentido pleno, em relação ao *nhe’ẽ*. Em um documentário sobre a dança do *xondaro* (PESQUISADORES GUARANI, 2013), o *xeramoĩ* Pedro Vicente da aldeia Tenondé Porã fala: “os nossos espíritos necessitam disso [da dança]. Os nossos espíritos de Nhanderu querem isso, porém hoje nossos corpos apenas querem viver as coisas aqui dessa terra. E às vezes, é por isso que o espírito entra em desacordo com o corpo.”

outros *nhe'ẽ* que estabelecem laços de solidariedade entre si e também intercedem diretamente junto às divindades. Nesse sentido, toda pessoa é sempre fruto de um coletivo, enquanto a ausência deste composto de seres heterogêneos acarretaria justamente na morte⁵⁸.

As vidas futuras dos *nhe'ẽ*

“Diferentemente de Newton ou Schopenhauer, seu antepassado não acreditava num tempo uniforme, absoluto. Acreditava em infinitas séries de tempos divergentes, convergentes e paralelos. Essa trama de tempos que se aproximam, se bifurcam, se cortam ou que secularmente se ignoram, abrange todas as possibilidades” (Borges, Ficções)

Mas como se dá efetivamente essa proteção exercida pelo *nhe'ẽ* sem a qual a vida dos Guarani não se sustenta? É interessante notar que Genézio afirma que o *nhe'ẽ* está “vendo tudo que vai acontecer na sua frente, o que vai acontecer com você, o que vai atrapalhar você na frente lá”. Em um momento anterior da mesma entrevista, quando me contava sobre seus sonhos, ele havia me relatado o seguinte:

Genézio: O sonho avisa a gente. Eu acredito no meu sonho porque eu já passei por isso, já vi resultado. Há dois anos, quando a *opy* estava lá em cima, eu sempre participava. Eu andava muito no mato. E, em tudo o que ia acontecer, o meu sonho chegava bem perto das coisas que eu ia fazer... ele está me avisando. Um dia eu sonhei que ia lá no mato, lá pra cima. Daí eu acordei e fui. No sonho eu via uma coisa no mato, mas eu não cheguei a reconhecer o que era. Era coisa grande, parecia um *mbore* [anta], mas eu não cheguei a ver mesmo. Daí eu fui lá em cima, na fazenda lá em cima. Fui cortando a picada e daí eu vi uma coisa preta bem na minha frente. Uma coisa grande se mexendo. Daí no sonho eu via a mesma coisa. Daí eu fui atrás pra ver, pra saber o que era. Daí eu andei mais um pouquinho e vi que era um boi, o boi da fazenda que tinha pegado o mato e estava lá no meio. Daí eu pensei no sonho e agradei a Deus. A gente sempre agradece quando vê o resultado porque ele avisou, ele mostrou. Mas pra isso tem que participar muito da *opy*⁵⁹. Se não participar, se esquecer um pouco Nhanderu não tem sonho assim, ele não te avisa. Nesses sonhos a gente acredita muito por causa disso.

⁵⁸ Ou, nas palavras de Lévi-Strauss ([1971] 2014: 581), “não sendo apreensível enquanto relação, o ser equivale ao nada”

⁵⁹ Em *Sonhos e conhecimento na vida guarani*, o professor e pesquisador Algemiro Silva também afirma que o bom sonhador é aquele que cultiva o *teko ete'i* (o modo de vida verdadeiro/ correto), que vai a *opy* e reza bastante (2018: 76). Falarei mais sobre isso no capítulo 4.

A participação na *opy* e a lembrança de Nhanderu potencializam o sonho, permitindo que esse “avise” o que vai acontecer no futuro, “lá na frente”. Vale notar que, em muitos dos sonhos que me foram relatados, há uma preponderância forte das atividades relacionadas a visão: o sonho “mostra” o que vai acontecer; o resultado se “vê” na vigília⁶⁰. Ideia que a própria língua guarani parece apontar, uma vez que o termo mais frequentemente usado pra se referir aos sonhos (*-exa ra’u*) é composta pelo verbo “*-exa*” que designa o próprio ato de ver e a partícula *ra’u* usada de maneira mais restrita para se referir aos sonhos⁶¹. Assim, no sonho se veria algo que vai acontecer no futuro⁶².

Mas como se daria tal visão? Ao questionar Wera Alexandre sobre isso em uma entrevista realizada em uma noite em que se hospedava na minha casa ele me disse:

Wera: É no sonho que o *nhe’ẽ* vive futuramente por você, uma verdade que vai acontecer, independente de qualquer coisa algumas vezes. Mas algumas vezes é uma coisa que supostamente pode acontecer, que você pode evitar, como algum acidente, por exemplo, que você pode evitar e sair do caminho

Marcelo: Mas o *nhe’ẽ* tá vivendo aquilo mesmo?

Wera: Sim, vamos dizer que eu durmo e tenho um sonho que eu estou na Argentina. É que o *nhe’ẽ* tá lá, visitando os meus parentes. O sonho às vezes prevê muito o futuro, eu acho. Porque você pode sonhar alguma coisa que vai acontecer daqui a um ano, ou alguma coisa assim.

Marcelo: Mas o *nhe’ẽ* tá lá no futuro mesmo?

⁶⁰ Algo que Limulja (2022) também nota para os Yanomami que veem em sonhos as imagens (*utupë*) dos distintos seres que habitam o cosmos.

⁶¹ Cadogan (1992: 43) menciona ainda um outro uso da partícula *ra’u*, que serviria também para designar uma intenção frustrada ou um desejo não satisfeito. Perguntei, contudo, a diversos interlocutores sobre o uso de “*ra’u*” e todos me afirmaram que atualmente, pelo menos, ele é usado apenas para se referir aos sonhos. O termo *ra’u* também é usado pelos Parintintin em relação aos sonhos e analisado por Kracke (2009).

⁶² Apesar da importância das visões em sonho, ouvi vários casos em que os Guarani relatavam ouvir vozes que os aconselhavam ou que buscavam os enganar e seduzir em sonhos. Tiago, na introdução deste trabalho, mencionou que alguns dos sonhos mais importantes são aqueles em que se ouvem orientações. Desenvolverei mais essa discussão no capítulo 4, no qual buscarei argumentar que mesmo os sonhos de visão só podem ser realmente aproveitados quando se sabe escutar (*-endu*) os conselhos que podem ser derivados dele.

Assim como Wera, diversos outros amigos guarani com quem conversei afirmaram que o que se vê em sonho é, se não sempre, muitas vezes, a própria visão do *nhe'ẽ*. Nem todos, contudo, foram tão enfáticos em afirmar que o *nhe'ẽ* realmente está no futuro, desviando da minha insistente pergunta ou me orientando a procurar um xamã que saberia me falar melhor sobre o assunto. Mais preocupados em me contar sobre o que fazer com os sonhos (como trataremos com mais calma no capítulo 4) do que procurar respostas certas sobre o que é o *nhe'ẽ*, onde e em que tempo ele se encontra de maneira precisa, todos me apontaram, contudo, que haveria, de fato, uma certa potência de antecipação que seria um dos traços fundamentais dos sonhos.

É como se o *nhe'ẽ* antecipasse no tempo do sonho aquilo que o corpo poderá fazer na vigília: o *nhe'ẽ* está “à frente” no tempo e no espaço, vendo o boi que Genézio encontrará no dia seguinte em sua caminhada; encontrando os parentes que Wera irá visitar na Argentina. Contudo, como indica a fala de Wera, certas coisas vividas pelo *nhe'ẽ* no sonho podem deixar de acontecer a depender do que se faz na vigília. Outros acontecimentos vistos em sonho, contudo, como me relataram diversos interlocutores guarani, antecipam futuros inevitáveis.

Buscarei investigar a seguir um pouco mais dessa distinção realizada entre um futuro que é certo e inescapável, por um lado, e um futuro possível, por outro, cuja realização dependeria da ação tomada pelas pessoas quando despertas. Um dos tipos de sonho que meus amigos guarani me relataram com grande frequência são aqueles em que se prevê a morte de alguém. Nesses casos, como Wera me contou, quando é mesmo a hora da pessoa, não haveria o que fazer, de tal forma que o sonho é nesse caso “uma verdade que vai acontecer independente de qualquer coisa”. Lembro-me de outra vez em que Wera estava passando uma temporada na minha casa na cidade quando um dia encontrei-o angustiado pela manhã. Ele então me contou que havia sonhado que um dente seu caia e que, para os Guarani, isso queria dizer que um parente próximo seu morreria. No dia seguinte sua mãe lhe telefonou pra informar que o irmão de seu avô havia falecido. Na entrevista que realizei com ele, Wera também me relatou o seguinte episódio:

Wera: Eu sonhei uma vez com a perda do Diego, do meu primo que faleceu no ano retrasado [2018]. Eu tinha sonhado com a partida dele. Sempre tem um significado o sonho. Se eu sonhasse com alguém embarcando num carro indo pra longe, sem destino certo, ou voando alto, embarcando num avião... isso não é um bom sinal pra gente. Eu tinha sonhado em 2013 isso, com a partida do Diego. Eu tinha comentado com a minha avó. E quando aconteceu, minha avó lembrou do meu sonho.

Marcelo: E quando teu primo pega o avião ou o ônibus é o *nhe'ẽ* mesmo indo embora?

Wera: É, isso mesmo!

No sonho o *nhe'ẽ* de Wera vê o *nhe'ẽ* de seu primo partindo, indo embora dessa terra. Ele está lá com ele, observando isso acontecer cinco anos antes de sua morte. Na entrevista realizada com Genézio, ele também me afirmou que quando chega “dia e hora não tem como salvar”, que “mesmo você sabendo, acreditando no sonho, mesmo assim você não consegue salvar nesse dia”.

Contudo, se diante da verdadeira hora da morte não há nada que se possa fazer, o sonho também coloca os Guarani muitas vezes perante um futuro que pode ou não acontecer e que, para tanto, dependerá da ação da pessoa durante a vigília. Como no caso relatado em que ele via o boi que encontrou no dia seguinte, Genézio me contou de diversos sonhos que teve e que previam a realização de uma boa caçada:

Genézio: Eu já vi muito, muito resultado. Quando você sonha que você tá cortado aqui [me diz apontando para o seu braço] ou vê uma pessoa toda sangrando, pra nós é que a gente vai conseguir uma caça por aí. Mas tem que andar! Se sonhar e ficar parado não vai conseguir nada. Assim que a gente acredita no sonho.

Deixarei para o capítulo 4 uma discussão mais aprofundada sobre a forma como os diversos entes aparecem em sonho. Vale, por enquanto, notar que certa “categoria” dos sonhos que antecipam caçadas é certamente uma das mais populares e difundidas entre diversos povos e regiões do mundo, dos Jívaro da Amazônia (Descola 1989) aos Even da Sibéria (Martin 2022). E foi justamente baseada nos sonhos de caça de porcos entre os Yudjá, que Lima (1996), em um dos artigos inauguradores do perspectivismo ameríndio, cunhou a ideia de “tempo bilinear

múltiplo”. Parte do argumento da autora⁶³, então, era que, para seus interlocutores, todo ser e todo acontecimento se desdobrava em dois, na vida da alma (acessada através dos sonhos) e na vida sensível. Assim, uma caçada realizada pela alma em sonho se mostrava, justamente, como uma possível caçada a ser continuada na vida da pessoa desperta, de tal forma que a caça onírica nos revelaria uma linha paralela de tempo na qual se desdobram os acontecimentos da alma. O que, por sua vez, nos leva a uma complexa noção de sujeito presente entre os povos ameríndios: disperso, duplicado no tempo-espaço cósmico entre a vida sensível e a vida da alma.

Mas como a autora já sugeriria então, o acontecimento vivido pela alma em sonho não se colocava sempre como um futuro necessário a ser repetido pelo corpo. Como o próprio Genézio apontava em relação ao seu sonho de caça, para que se possa alcançar algo que se deseja e que se viu em sonho, não pode “ficar parado”, sendo necessário perseguir o que foi sonhado.

Outras vezes, contudo, o que se busca é justamente evitar aquilo que ocorreu em sonho. Genézio me contou que quando se tem um sonho ruim com alguém, deve-se logo contar para a pessoa para que ela possa repensar o que planejava fazer naquele momento e evitar que algo aconteça. No trecho que reproduzo a seguir, ele me relatou o sentido de alguns sonhos, comentando também certas ações que poderiam ser tomadas para fazer com que eles se realizem ou para que fossem evitados:

Genézio: Quando a gente sonha com cobra têm dois tipos de sonho também. Tem namoro, mas tem raiva também. Quando eu estava solteiro eu sempre tive esse sonho, mas eu sempre consegui um namoro com esses sonhos. Esse daí eu percebia que era verdade. A mulher também quando sonha com cobra é um homem que vai aparecer, mas depende, depende dela. Daí depois que eu fiquei casado eu comecei a sonhar com cobra querendo me picar, que eu fico vendo passar... essa daí já não é namoro, essa aí é raiva. É que vai ter alguma coisa que a gente vai brigar, vai discutir amanhã... hoje já é assim o meu sonho. O cachorro também é assim. Têm dois tipos de sonho com cachorro. Quando se sonha com um filhote de cachorro e você vê o cachorro por aí no sonho, é uma pessoa. Mas quando o cachorro tá latindo lá, ou tentando morder você é porque tem uma pessoa com raiva de você, falando mal de você.

⁶³ E parte pequena, já que o artigo de Lima é bastante sofisticado, complexo e aborda diversas discussões que não terei como reproduzir aqui, de tal forma que meu uso do texto, neste trabalho, é bastante pontual e instrumental.

Ou é a fofoca também: tem um fofoqueiro que tá fofocando. O ovo também é fofoqueiro. Quando tá cheio de pintinho, com a galinha ali é a fofoca pra nós.

Marcelo: Daí o que você faz quando sonha com isso? Se você sonhou com cobra e quer dizer que vai ter discussão, tem algo que você pode fazer?

Genézio: Olha a gente já sabe quando vem esse sonho. A gente já tenta controlar. Já acorda pensando em controlar. Daí eu posso pensar, “é com a Marcia [mulher de Genézio]”. Daí eu já falo pra ela, “Marcia, sonhei isso, não vamos discutir. Se tiver alguma coisa ruim aí...”. Porque essa é uma raiva que fica 2 ou 3 dias em você, é uma raiva pesada. Mas se a Marcia brigar comigo, se ela falar alguma coisa que eu não gostar, eu vou ter que me afastar dela, sair, passear por outras casas... Mas outra coisa é quando tem que acontecer, quando você não consegue escapar. Você vai sentir uma raiva, não vai conseguir escapar dela. Essa daí eu sempre acredito.

Marcelo: Daí às vezes tem o que fazer e outras vezes não?

Genézio: Tem vezes que você consegue controlar mais ou não. Daí às vezes melhor nem sair porque você não sabe se vai acontecer aqui em casa ou com outra pessoa. Eu mesmo já não saio porque sei que vai vir isso aí.

Shiratori (2013), que realizou uma ampla revisão bibliográfica da questão da experiência onírica entre diversos povos ameríndios, ao se deparar com situações semelhantes a essas que me foram relatadas por Genézio, propôs que o sonho seria tido nesses contextos como um “quase-acontecimento”⁶⁴. Como afirma a autora:

“A virtualidade gerada pelos sonhos compõe horizontes de futuros possíveis que podem ser atualizados ou rejeitados. Então a onirocrítica não se limita à interpretação: revela-se imprescindível um segundo momento centrado na ação, seja para efetivar os sonhos, seja para desfazê-los” (idem: 13)

Assim, o que acontece para os Guarani em sonho pode, em alguns casos, efetivamente acontecer ou não na vigília a partir das ações que são tomadas. Se o sonho com a caça trata de uma experiência que realmente ocorre para o *nhe'ẽ*, ele indica uma boa chance de a pessoa conseguir pegar uma caça na vigília, mas para que esse quase-acontecimento realmente aconteça, ela ‘tem que andar!’, como me

⁶⁴ A ideia de “quase-acontecimento” usada pela autora pra pensar na experiência onírica é baseada em Viveiros de Castro (2011) que por sua vez se inspira em Rodgers (2013).

afirmou Genézio⁶⁵. E, se no caso do sonho com a cobra, a raiva sentida talvez seja inescapável, o efeito dessa pode ser diminuído, seja por um exercício mais atento de autocontrole, seja pela busca de evitar os encontros com os outros que poderiam atualizar a raiva do sonho em uma briga na vigília.

Parece-me, aliás, que se os Guarani relatam que a vivência do *nhe'ẽ* pode mostrar tanto um futuro certo quanto um futuro possível, tal distinção não é dada a priori. Assim, as pessoas sempre buscarão se afastar de coisas indesejadas vistas em sonhos, assim como alcançar aquilo que querem e que de alguma forma foi mostrado. E é apenas a partir dos resultados alcançados com a ação na vigília que se poderá julgar com maior propriedade se o que se almeja é possível ou não, se o sonho em questão era certo ou apenas provável⁶⁶. O sonho é, portanto, uma realidade vivida pelo *nhe'ẽ* em um tempo outro, uma virtualidade, passível de ser atualizada ou não, pelo corpo no presente.

Genézio ainda me contou sobre mais um interessante sonho que teve quando ainda era jovem e estava num período em que, segundo ele, bebia e “aprontava” muito:

Genézio: Eu tive esse sonho aí. Eu quase morri em Santa Catarina antes de vir pra cá. Eu tive esse sonho. Eu estava lá no Nhanderu já. Mas era bonito aquele lugar que vi no sonho. Era outro mundo. Mas quando você acorda parece que não foi sonho. Você acorda, você lembra e é como se você tivesse ido lá. Mas é o espírito que foi lá e quase foi embora daquela vez. E se tivesse ido eu não estava mais aqui hoje. Eu me salvei. A gente confia muito em Nhanderu, acredita muito na *opy*. Daí a gente tem força de impedir quando a gente não quer. O *xeramoĩ* sempre fala isso. Que o Nhanderu está com uma lista com seu nome, e que se as coisas que você aprontou já estão aqui [aponta pra baixo], é porque você já está perto. Mas se você tá aqui e parou, se você pensar “será que estou exagerando? por que eu estou

⁶⁵ Nesse sentido, a autora também argumenta que para conseguir realizar o quase-acontecimento onírico (ou evitá-lo, quando assim se deseja), é necessário saber identificar também suas “quase-causas”, orientando as ações na vigília (idem: 125).

⁶⁶ Creio que é possível depreender disso uma crítica guarani à noção clássica de destino. Em primeiro lugar porque a vida dos *nhe'ẽ* nos sonhos nos mostra futuros virtuais, que poderão ou não ser atualizados de acordo com a iniciativa tomada pelo sonhador e por seus pares. E, mesmo que haja outros futuros “necessários” não há aqui qualquer oráculo que garanta que aquilo que se viu seja de fato inescapável. Se há anciãos que são grandes conhecedores dos sonhos, todos meus interlocutores parecem demonstrar que a verdade ou não de determinada previsão só pode se mostrar de fato a posteriori. Assim, mesmo que algum jogo já esteja definido de antemão, não resta aos humanos nada que não o jogar até o fim para saber. Como adverte Shiratori: “o sonho se opõe à coerção: ao permitir entrever os futuros possíveis vai contra a fatalidade dos presságios” (idem: 123).

fazendo isso? será que eu consigo sair dessa?”. Daí ele está vendo e ele vai te ajudar. Mas se você nunca pensa aquele lado lá, daí ele fala: “esse daí não vai ter jeito, não”.

Marcelo: E como que era esse lugar do Nhanderu?

Genézio: Sabe que eu fiquei emocionado quando acordei. Fiquei triste. Com vontade de estar lá ... Como é bonito o lugar. “Acho que eu fui lá”, eu acordei assim pensando. Eu cheguei nesse lugar e tinha um mar assim e do lado um gramado, tão bonito o gramado. Como *xeramoĩ* sempre fala, tudo o que os *jurua* usam aqui é parecido com o que Nhanderu têm lá em cima⁶⁷. Eu vi isso aí. Parece que você tá chegando na cidade. As luzes, o céu todo azul e amarelo, assim... bem amarelinho, parece tudo pintadinho. E fui chegando ali, eu estava indo, cada vez mais perto eu estava chegando... eu cheguei perto ali, parece que já estava quase ali, na distância da casa do Vera Poty [fala apontando pra casa logo atrás de mim], mas daí eu pensei: “não, vou voltar, vou pra casa pensar”, eu falei comigo no meu sonho. Depois que eu voltei eu acordei. Eu acordei de manhã cedo e a primeira coisa que lembrei foi isso. “Que lugar bonito, será que eu vou conhecer ele? Será que vou viver isso?”. Esse era um sonho que eu tive daquela vez porque eu estava doente. Eu ia ficar doente e uns 15 dias antes eu tive esse sonho⁶⁸. Mas quando a gente sonha isso é porque a gente não está bem e se a gente não souber cuidar na *opy*, naquele mês... Nhanderu sempre falou assim “tem um mês pra você passar”, pra ele conversar com nosso espírito e se o espírito falar que não quer ir ainda, que ainda quer fazer isso e aquilo, Nhanderu aceita. Como a gente sempre fala, nosso espírito respeita nossa decisão, mas depende da pessoa. Que nem eu sempre falei, acho que se tivesse mais chance de ver eu já estava morto. O *xeramoĩ* fala que o espírito está cuidando de você aqui, mas se você fizer coisa ruim, se ficar só pensando em coisa ruim, nem ele vai aceitar tudo isso. Ele fala “não, não vou ficar mais aqui, não vou cuidar mais desse aqui, vou embora”. Daí ele fala pro Nhanderu, “*Xeru, opa!* [meu pai, acabou/ chega] Não vou aguentar mais, vou voltar”. Daí ele se manda.

Genézio relata aqui que efetivamente quase morreu quando teve esse sonho. Um sonho que parecia demasiadamente real pois era, efetivamente, seu *nhe'ẽ* que já estava quase deixando essa terra para voltar pra cidade de Nhanderu. Ele então faz uma distinção entre as pessoas que, por insistirem demasiadamente em seus erros, já estariam efetivamente perdidas e outras que, mostrando um desejo de se transformarem, poderiam ainda mudar seus rumos. Trata-se de realmente experimentar, através do sonho, a morte para a qual o caminho que se tem vivido está

⁶⁷ Tema desenvolvido em Pierrri (2018) e que retomo no capítulo 3.

⁶⁸ Freud ([1900] 2019) menciona como na Grécia Antiga, autores como Aristóteles e Hipócrates, já consideravam que o primórdio das doenças podia ser sentido nos sonhos.

levando. Experiência que permite, contudo, refazer os rumos, conjurar aquela virtualidade que é experimentado em sonho.

A cadência do relato de Genézio é particularmente interessante. “Esse era um sonho que eu tive daquela vez porque eu estava doente. Eu ia ficar doente e uns 15 dias antes eu tive esse sonho”, diz ele. Tal emaranhado de tempos em sua fala me parece bastante revelador, justamente, da forma de conceber a experiência onírica. Não se trata de uma doença ou de uma morte imaginária, mas de uma virtualidade que se impõe, de algo que já está lá e pode ser efetivamente experimentado em sonho antes de se atualizar na vigília. E que, por poder ser vivido pelo *nhe’ẽ* em sonho talvez possa, justamente, ser evitada pela pessoa ao acordar.

Assim, se aqui meu amigo me relata uma experiência de quase-morte no sonho, mesmo que essa não tenha acontecido, o seu quase-acontecimento produz efeitos e o transforma, de tal maneira que já não se é mais o mesmo sujeito antes e depois dele. Deparar-se com o quase acontecer da morte produz uma profunda reflexão e uma necessidade de transformação, talvez quase tão intensa, apesar de completamente outra, do que o seu efetivo acontecer⁶⁹. Nesse sentido, os sonhos entre os Guarani, sejam os de doença, de transformação ou morte (como veremos no próximo capítulo), podem ser pensados como uma verdadeira tecnologia de antecipação, tal como argumenta Sztutman (2020): como uma possibilidade de prefigurar uma ameaça que se impõe virtualmente e assim impedir que ela se atualize; como uma esquiva, na capoeira ou na dança do *xondaro*, que antecipa um ataque para que se possa neutralizá-lo (Keese dos Santos 2017). Sonhar um quase- acontecimento para que uma mudança de caminho possa ser feita; quase-acontecer para que não aconteça.

⁶⁹ Possibilidade, talvez, de pensar uma morte em graus, como nos mostra Taylor (1996). Lima (2005: 337), aponta também que para os Yudjá há uma forte relação entre o sonho e a morte, já que no sonho a pessoa assume justamente a perspectiva de seu duplo, do outro que ela se torna ao morrer. Dessa forma, todo sonho seria sempre uma experiência de morrer um pouco mais (idem, p. 259). Algo próximo do que Limulja (2022: 141-3) relata entre os Yanomami.

Capítulo 2- Encontros oníricos: sobre transformações, doenças, morte e cura

Piragui

*“Abrindo o olho para o que se sonho
Tem-se cautela ao que se descortina.
Pode-se estar na direção divina,
Pode-se estar na direção medonha”
(Catecismo, Paulo César Pinheiro)*

No primeiro capítulo argumentei que os sonhos são experiências reais vividas pelos *nhe'ẽ*. Seguindo esse percurso, buscarei agora mostrar como os sonhos podem ser concebidos entre meus interlocutores como verdadeiros encontros com alteridades, capazes de operar transformações, boas ou más, nos corpos e nas vidas dos sonhadores e daqueles que os cercam⁷⁰.

Para isso, começarei tecendo alguns comentários sobre o filme *Piragui- A dona dos peixes*⁷¹. Piragui, para os Guarani, é o espírito-dono dos peixes e dos rios, responsável pelo cuidado e pela proteção desses. Tal personagem já me foi muitas vezes descrito pelos meus interlocutores como tendo a forma de uma bela mulher com rabo de peixe (sendo há tempos identificada por eles com a figura que chamamos de sereia⁷²). O curta-metragem que aqui discuto entrelaça a narrativa de uma conhecida versão de um mito guarani sobre essa personagem contado pelo *xeramoĩ* Elias da Terra Indígena Tenondé Porã com o relato de uma experiência pessoal vivida por Jera, liderança da mesma TI já apresentada anteriormente. Acredito que o filme será bastante útil, tanto para introduzir a questão dos encontros oníricos sobre a qual falarei neste capítulo, quanto para a discussão sobre a relação entre sonhos e mitos, que tento aprofundar no capítulo seguinte.

⁷⁰ Nesse sentido, a ideia de encontro da qual lanço mão aqui tem um sentido bastante forte, próximo do conceito formulado, outrora, por Spinoza ([1677] 2014).

⁷¹ Dirigido por Luiza Calagian em colaboração com Ara Gabriel, Dara Leonor e Ara Vlck (todas jovens mulheres guarani da Terra Indígena Tenondé Porã). O filme está disponível em: <https://vimeo.com/260798951>.

⁷² Tal escolha de tradução por parte dos Guarani se mostra presente pelo menos desde Cadogan ([1959] 1997: 268-77)

A narrativa de Elias, encenada no filme por membros das aldeias Tenondé Porã e Kalipety, conta a seguinte versão do mito de Piragui: nos tempos antigos, em que os humanos viam e sabiam onde moravam outros seres⁷³, um homem ia ao rio próximo de sua aldeia para pescar, buscando saciar a fome de sua família e o desejo de sua mulher grávida⁷⁴. Contudo, sem ter sucesso, o casal vai consultar o xamã da aldeia que explica que para conseguir pescar seria preciso fazer uma troca. O homem volta ao rio no dia seguinte, pensando no que o *xamoĩ* havia falado e conclui que não poderia deixar algo de ruim acontecer à mulher e aos filhos, sendo por isso melhor se entregar. Nesse instante aparece Piragui, uma linda mulher com cauda de peixe que pergunta ao homem o que ele quer. Ele responde que quer peixe e ela, então, pergunta para ele o que ele daria em troca, ao que ele responde que “daria ele mesmo”.

Eles então fazem um acordo, no qual, contudo, Piragui engana o homem: ela primeiramente pergunta quantos anos ele quer ter ainda, ao que ele responde que quer ter três. Depois ela diz que um ano tem vários meses e pergunta quantos meses ele quer, ao que ele responde três. “Então você quer três meses?”, ela pergunta. E ele então consente. Assim, Piragui faz o homem dizer que quer apenas três meses, quando ele na verdade queria dizer que gostaria de viver ainda três anos e três meses⁷⁵.

O homem retorna para casa com muitos peixes que compartilha com toda a aldeia. Três meses depois, contudo, ele ouve o chamado de Piragui. Sabendo que não tinha escapatória, mas feliz por deixar sua mulher e filhos com tudo o que precisavam, já que agora eles poderiam pescar, o homem vai até o rio e se entrega pra ela.

⁷³ É digno de nota que uma das formas mais comuns dos Guarani se referirem aos espíritos-dono é *jaexa va'e'ỹ kuery*, “os que não vemos”.

⁷⁴ Vale notar que a narrativa opera nos dois registros. Ora se fala de uma fome generalizada da família, que não tinha o que comer, ora se afirma um desejo particular por peixe por parte da mulher grávida.

⁷⁵ Além “dos que não vemos” os espíritos-dono também são chamados de *imbotavya kuery*, “seres que enganam”. Discutiremos, mais a frente, como a lógica do engano compõe parte importante da forma como os Guarani pensam a relação com as alteridades. Vale também notar que se a palavra sela um compromisso, uma vez que o que foi combinado verbalmente não pode ser desfeito (mesmo tendo sido fruto de um engano), optou-se no filme por mostrar uma espécie de pacto de sangue: após o acordo verbal o dedo do homem é furado e seu sangue escorre na água em que vive Piragui. Registra-se, assim, uma espécie de continuidade entre a palavra e os afetos corporais que circulam entre os espaços dos humanos e de Piragui.

Tal narrativa é entrecortada no filme pelo relato de uma experiência pessoal vivida por Jera. Ela conta que quando tinha 11 anos sua mãe estava muito doente e que, em busca de tratamento, se mudou junto com ela da aldeia Tenondé Porã para a aldeia do Ribeirão Silveira onde morava seu tio que era pajé. Chegando lá, Jera, que já adorava nadar e brincar na água, se fascina com a cachoeira que ficava bem ao lado da casa de seu tio. Ela então começou a ir muito pra essa cachoeira, muitas vezes sozinha. Logo passou a frequentá-la de noite, quando todos já dormiam, sem ter medo da total escuridão. Jera conta que na água se sentia completamente realizada. Relata uma forte lembrança das sensações de prazer, afirmando que não sentia frio ou medo algum. Apesar disso ela nunca chegava a esperar o amanhecer na cachoeira, voltando pra casa antes que o sol nascesse para que depois, em seguida, fosse novamente nadar.

Um dia, contudo, quando sua irmã Marisa, seu cunhado Marcilio e seu sobrinho Xondaro estavam visitando a aldeia, ela foi chamada, logo pela manhã, para conversar com eles na beira da fogueira. Sua mãe então conta que seu cunhado havia tido um sonho com ela no qual ele estava passeando na beira da cachoeira e a via sentada em uma pedra no meio da água. Ele estava com seu filho, que tinha consigo um *mbaraka mirĩ*⁷⁶. Eles então viam um homem que estava dentro da água, que chamava Jera e se aproximava cada vez mais dela. Seu cunhado gritava por ela, pedindo que ela viesse para a margem do rio com eles, mas ela não se mexia. Seu sobrinho então tocava o *mbaraka mirĩ* o que fazia com que o homem se afastasse temporariamente.

Seus parentes, então, concluem que Jera estava passando por um processo de transformação em outro ser (*-jepota*), seduzida por Piragui que estava tentando levá-la - assim como havia ocorrido com o homem no mito narrado por Elias. E, como esse seria um dos espíritos-dono mais fortes que existe, era melhor que eles saíssem de lá e voltassem para aldeia Tenondé Porã pois, se sua “alma” fosse roubada por Piragui não haveria rezador forte o suficiente para recuperá-la depois. Elas então voltaram para a aldeia em São Paulo onde Jera ficou muitos dias chorando, lembrando da água e querendo voltar para a cachoeira.

⁷⁶ Maraca com importante uso ritual entre os Guarani.

Seduzir, alegrar

“o eu é apenas um limiar, um porta, um devir entre duas multiplicidades. (Deleuze & Guattari, Mil-platôs)

No primeiro capítulo, busquei argumentar que a possibilidade de vida na terra está intimamente ligada para meus interlocutores guarani com a proximidade de um *nhe'ẽ* de origem divina responsável pela proteção da pessoa. Mostrei, também, como a vida entre parentes e o *nhandereko* ajudam a alegrar esse *nhe'ẽ*, fazendo com que esse se mantenha próximo. O cosmos mbya, contudo, é composto por vários outros seres, com melhores ou piores predisposições em relação aos Guarani, mas com os quais os mesmos se veem obrigados a se relacionar nesta terra.

O mito relatado no filme é exemplar nesse sentido. Para realizar o desejo de sua mulher grávida e para que seus filhos não passem fome, o homem tem que ir ao rio pescar, se aventurando nos domínios de Piragui para que possa alimentar os seus com os peixes que ela protege. Assim, as ações mais básicas para garantir a vida nesta terra implicam estabelecer relações com esses seres, sejam elas de aproximação ou distanciamento, aliança ou agressão. Como adverte Guerreiro (2012: 229) em relação aos Kalapalo do Alto Xingu, “[t]oda a paisagem é social logo de saída e, ao lidar com ela, ao arrancar uma planta, queimar um mato ou derrubar um morrinho, é preciso se ter em mente que pode-se estar entrando em relação com seus donos”.

O mito e a narrativa de Jera, mostra, ainda, como os humanos e os outros seres que compõem o cosmos, também estabelecem entre si relações de desejo. No caso do mito narrado por Elias, Piragui se dispõe a entregar seus peixes protegidos aos humanos, em troca do homem que vai morar com ela. Já na narrativa de Jera é ela que se encontra fascinada pelo rio, distanciando-se cada vez mais da vida entre seus pares. O que ambos parecem nos dizer, contudo, é que se certos graus de relação com as alteridades são inescapáveis, as mesmas precisam ser bem dosadas para que não haja rupturas: afinal, não é possível morar no rio e na aldeia, ser parente dos Guarani ou de Piragui ao mesmo tempo. Nesse sentido, o grau de afastamento dos parentes e da vida em comunidade pode não só levar a um distanciamento do *nhe'ẽ*, como comentei no primeiro capítulo, como também serve como indício de uma possível aproximação

com outros seres. Aproximação perigosa por representar, na prática, um risco de adoecimento ou até ruptura com sua comunidade de origem, como buscarei mostrar.

O tema costuma ser pensado pelos meus interlocutores a partir da ideia de *-jepota*, que muitos traduzem de maneira simplificada como “transformação”. No filme, por exemplo, Jera diz que o sonho de seu cunhado revelava que ela estava “*-jepotaxe*”, querendo se transformar. A palavra, entretanto, remete a um processo bastante particular no qual um Guarani passa a tomar um animal ou espírito como humano, sendo seduzido por esse até o ponto de abandonar os seus para ir viver com ele. No caso da transformação animal, por exemplo, é bastante comum ouvir nas aldeias histórias de homens que passam a frequentar muito a mata, voltando para casa, contudo, sempre de mãos vazias. Seus parentes então resolvem o seguir e o encontram tendo relações sexuais com uma onça ou alguma outra espécie animal⁷⁷. É frequente também a menção de que tais pessoas passam a comer carne crua, adotando, paulatinamente, os hábitos, o corpo e a perspectiva do animal no qual se transformam. Trata-se de uma situação bastante ilustrativa, portanto, de certo perspectivismo guarani, no qual os processos de produção de um corpo e de uma forma de vida animal andam em conjunto com a adoção de uma perspectiva animal⁷⁸. Vale lembrar aqui da fala de Wera que mencionava que um rezador haveria o censurado por estar comendo muito sushi, algo que para ele estava relacionado com o comportamento animal de comer carne crua.

Testa (2018: 114) descreve alguns dos principais sinais que apontam para um possível processo de *-jepota*, ações que seriam anti-sociais do ponto de vista dos humanos como “atacar seus próprios parentes; comer carne em abundância principalmente no horário noturno; ir constantemente à mata e sozinho; dormir de dia e ficar acordado de noite; evitar compartilhar alimentos e conversas com os parentes”. Assim, os processos de *-jepota* estão intimamente ligados a um desejo mútuo exercido

⁷⁷ Há realmente uma fascinação dos Guarani em relação ao *-jepota*, sendo muito comum se ouvir nas conversas nas aldeias contações de casos ou piadas envolvendo a transformação em animal. Além disso, com o aumento das produções audiovisuais realizadas com os Guarani e pelos Guarani, surgiram nos últimos anos uma série de curtas e médias metragens envolvendo o assunto. Ver por exemplo “Ojepota rai va’e regua: sobre aquele que quase se transformou”, disponível em: <www.youtube.com/watch?v=HTR8zgjUt-o>. Note-se, alias, a importância do termo “quase” no título que remete, novamente, ao quase-acontecer e denota a própria possibilidade de se sair vivo dessa experiência. O que, ao fim, é o que permite que a mesma seja compartilhada.

⁷⁸Para uma introdução ao tema remeto o leitor ao texto clássico de Viveiros de Castro ([1996]2002)

entre entes de coletivos distintos, algo que é expresso pela própria palavra, composta pelo termo reflexivo (*je*) e o verbo desejar/ querer (*potá*).

Assim, processos de transformação estão diretamente relacionadas com o desejo pelos outros, seus corpos, afetos e modos de vida. Não à toa, Jera é enfática em relação ao prazer que tinha em ficar na água longe dos seus, na sensação de realização que tinha na cachoeira, na vontade de passar cada vez mais tempo lá e, conseqüentemente, cada vez menos na aldeia com seus parentes. Os processos de *-jepota* indicam, portanto, um enfraquecimento do desejo de estar entre os seus⁷⁹. Nesse sentido, é interessante o fato de muitos Guarani dizerem frequentemente em português que os espíritos-dono “seduzem”, pois se o termo carrega, por certo, alguma conotação de malícia e de engano por parte do sedutor, ele não deixa de implicar também o desejo da parte daquele que é seduzido. Nesse sentido, a sedução não apenas evidencia a agência das diversas espécie de seres que compõe o cosmos, como demonstra o desejo mútuo que seres bastante distintos exercem entre si. Agência que ocorre também por meio dos sonhos⁸⁰.

O índice de sucesso do processo de sedução, por sua vez, parece ser a alegria (*-vy'a*), que a pessoa sente em meio aos seus. Nesse sentido, é interessante a constatação de Pereira (2016: 742) de que entre os Mbya se diz *ovy'a* (alegre) o animal domesticado e as espécies vegetais cultivadas quando mostram que vão vingar, indicando a centralidade da alegria nas mais diversas formas de familiarização. É a alegria no mundo guarani, portanto, que opera a passagem do parente potencial para o parente atual. O que, contudo, como já mencionado, nunca é um processo completo: afinal, assim como nos alegramos em um momento, também nos entristecemos no seguinte. Se um parente, portanto, deixa de se alegrar com os seus, isso sempre poderá ser compreendido como uma forma da pessoa se tornar vulnerável aos ataques de potências ruins (Idem, p. 743)⁸¹.

⁷⁹ Vilaça (2002) em uma importante síntese teórica sobre os processos de familiarização entre os ameríndios já indicava que, nesses contextos, a consanguinidade não seria algo dado e que para ser parente seria preciso desejar sê-lo e agir como tal.

⁸⁰ Em uma aula de pós-graduação em antropologia na USP, o cineasta guarani Alberto Alvares mencionou, por exemplo, que quando os artesões sonham com os bichinhos de madeira que produzem é porque as próprias árvores estão os chamando desejosas de se transformarem. Árvores desejosas, seres de puro devir.

⁸¹ Pissolato (2007) indica também como marca central da socialidade guarani a necessidade de produzir alegria, sendo comum que os rezadores façam perguntas como *revy'a pa?* (você está alegre?) em meio

Há de se atentar, contudo, que a alegria aqui não pode ser vista como um termo absoluto, mas posicional pois, se da perspectiva guarani o *-jepota* ocorre como uma desconstrução do parentesco em direção à afinidade, na qual a pessoa que está sendo seduzida aparece como distante e triste, da perspectiva do ser que seduz ocorre o inverso: garantindo a proximidade e a alegria daquela pessoa em meio aos seus, ele a transforma, aos poucos, num consanguíneo. Ou, nas palavras de Ramo y Affonso (2008: 145), o “que é alegrar-seduzir-alimentar para uns, para outros pode ser entristecer-enganar-adoecer”⁸².

Volto, pois, aos sonhos. Pois, uma vez que por meio deles é possível ter acesso a vida do *nhe'ẽ* e dos seres com os quais esse interage (invisíveis aos humanos na vigília) e até mesmo antecipar futuros possíveis, a atenção e a correta compreensão dos sonhos passa a ser elemento importante na forma como meus interlocutores manejam os cuidados coletivos com seus entes próximos. O sonho do cunhado de Jera, relatado no filme, é exemplar nesse sentido. Pois a partir dele não apenas é possível dar uma chave de compreensão para uma estranha situação (uma menina que começa a frequentar uma cachoeira sozinha durante quase todo o dia e até de noite distanciando-se dos seus parentes), como buscar uma solução (no caso, mudar-se para longe dos domínios daquele ser que exercia uma influência perigosa sobre ela).

Creio que há alguns elementos no sonho que merecem ser analisados com mais calma para ajudar a assentar o argumento que desenvolvo aqui. Começo, portanto, com a distribuição espacial dos agentes presentes em sonho. De um lado, nas margens do rio, estão os parentes guarani que chamam por Jera: “*ēju!* (vem!)”. Mas ela já não consegue ouvir. Do lado oposto encontra-se Piragui, em forma de homem, que se aproxima cada vez mais dela. Ela ainda se encontra em cima da pedra no meio do rio⁸³, mas a descrição nos deixa com a sensação de que ela já está prestes a pular na água ou de ser puxada para dentro dela por aquele ser. Há, portanto, uma geografia onírica clara que separa de um lado os Guarani, habitantes do solo firme e

aos rituais; que mudanças de aldeias sejam justificadas por simplesmente não se estar mais alegre onde se mora; e que as diversas práticas pré-natais e de resguardo pós-nascimento tenham como objetivo alegrar a alma da criança para que ela queira permanecer no plano terrestre.

⁸² Tal olhar perspectivista parece nos apontar que há sempre certa contenteza no triste, como também uma tristeza no contente, para usar os termos de Chico Cezar.

⁸³ Numa terceira margem do Rio, pra pensarmos como Guimarães Rosa ([1962] 2001). Figura utilizada também por Limulja (2022: 143) para descrever o próprio estatuto do sonho entre os Yanomami, como um meio do caminho, um espaço-tempo entre morte e a vida.

de outro Piragui, habitante das águas, sendo que entre os dois encontra-se Jera, que parece prestes a realizar uma passagem irreversível entre os dois polos.

Contudo, ainda em sonho, o pequeno sobrinho de Jera consegue afastar temporariamente Piragui ao tocar seu *mbaraka mirĩ*. O instrumento, central para a performance dos cantos e rezas realizados por diversos grupos guarani, remete certamente à proteção exercida pelas divindades frente aos perigos impostos pelos outros seres habitantes desta terra. Mas valeria pensar também qual a razão de ser o pequeno sobrinho o responsável por tocar o *mbaraka mirĩ* no sonho, ao que gostaria de sugerir duas hipóteses. A primeira parte do fato já constatado de que se o *nhe'ẽ* das crianças pequenas precisa ser mais intensamente seduzido para que permaneça nessa terra, isso se dá justamente porque eles ainda se encontram demasiadamente próximos das divindades e do plano celeste de onde vêm. Assim, ouvi muitas vezes entre meus interlocutores que os *nhe'ẽ* das crianças pequenas são muito poderosos, na verdade, e que são eles os responsáveis por proteger seus parentes próximos⁸⁴. Veja-se, por exemplo, esse relato de Wera:

Wera: Eu lembro que muito antes de casar, de ter relacionamento sério, eu sonhei que eu estava com meu avô e eu estava com uma criança no colo. Eu estava com um bebê preso em mim. Só que meu sonho se passava lá no Koẽ'ju [aldeia em que Wera e muitos dos seus familiares moraram por bastante tempo]. E até certo ponto meu avô me acompanhava. Daí a gente deu uma parada e ele olhou pra mim e falou: "daqui pra frente você vai ter que seguir sozinho". Só que olhando pro caminho era um caos. E tinha algumas barreiras, umas plantas... olhando mais pra frente eu via muitos *jurua* se matando. Enfim, era um caos. E eu olhava pra criança e falava pro meu avô "tenho que deixar, não posso levar esse bebê com esse caos todo". E ele falava "esse bebê que vai te proteger, ele que vai fazer você seguir pra frente, que é o seu salvamento. Você vai ter que fazer de tudo pra não acontecer nada com o bebê". E isso foi uns dois anos antes de eu casar com a Patrícia [com quem Wera teve sua primeira filha, Nathalia].⁸⁵

Gostaria, contudo, de ainda arriscar uma segunda hipótese. Pois se o *nhe'ẽ* que aparece em sonho é bastante forte, ele não deixa de remeter ao sobrinho pequeno que existe na vigília: uma criança que, de certo modo, reivindica de Jera seus

⁸⁴ Reproduzo no epílogo uma interessante fala de Tiago sobre o assunto. Não à toa, é bastante comum ouvir entre os Guarani afirmações de que quando morrem as crianças pequenas seus *nhe'ẽ* iriam diretamente ao encontro das divindades, sem deixar nenhum espírito ruim nessa terra, como descrevem também Nimuendaju ([1914] 1987: 37) e Ladeira ([1992] 2007: 118).

⁸⁵ No caso do sonho de Wera, poderíamos notar, ainda, que há uma correlação entre a alma do pequeno bebê que chega pra protegê-lo e do avô que então para de o acompanhar. Há uma posição de simetria entre o poderoso *nhe'ẽ* dos bebês que acaba de chegar dos planos celestes e dos sábios anciões que, tendo acumulado uma série de conhecimentos em vida, reaproximam-se desses mesmos.

cuidados, sua ação no sentido de olhar por ele, fazê-lo crescer e torná-lo parente naquele mundo em que ele acaba de chegar. Assim, vale notar que se por um lado cabe aos adultos seduzirem e alegrarem o *nhe'ẽ* das crianças, as mesmas também são frequentemente descritas entre meus interlocutores como “aquelas que trazem alegria”, seduzindo de alguma forma, portanto, os adultos para que eles também sigam junto a elas⁸⁶.

Retomo então o que a própria Jera me contou em entrevista sobre a situação que ela relata no filme:

Jera: Foi uma coisa realmente marcante na minha vida. De que eu estava vivendo tudo aquilo e Marcilio não sabia e daí de repente ele tinha sonhado⁸⁷. E tinha essa parte que eu estava na água, que esse homem surgia da água e meu sobrinho Xondaro tocava *mbaraka mirĩ* e ele se afastava um pouco. Então foi incrível esse momento na minha vida, de ruim e de bom, porque eu acordei depois de ter ido uma noite na água e me sentir tão bem, não ter medo, não querer sair...E daí eu acordo e meu cunhado tá lá contando pros meus pais, chorando emocionado.

E a gente estava bem lá. Estava feliz já há dois anos. E tinha uma rotina de uma vida boa. A gente estava no meio do mato, tinha uma cachoeira linda, tinha carne de caça, banana verde. Daí sábado e domingo a gente ia pra beira da estrada e minha mãe adorava fazer e vender artesanato. A gente já tinha um espacinho que era nosso, estava todo mundo feliz. E daí meu cunhado conta isso e de um dia pro outro minha mãe quer ir embora. Daí ela falava. Tem que *jaa* [ir], tem que *jaa*. Antes que o Piragui pegue seu *nhe'ẽ*, porque se não, não vai ter jeito. Porque Piragui é Nhanderu *rovaigua*⁸⁸. E eu não entendia direito, só a parte que a gente ia embora, sair de lá pra vir pra Tenondé Porã e eu não queria isso. Minha mãe sempre lembrava disso, que se não fosse Karai Baixinho [apelido de Marcilio] Piragui *kuery* tinha me levado.

⁸⁶ Gibram (2016 apud Kelly e Matos 2019), mostra como entre os Kaingang os processos de cuidado operam um aparentamento em um duplo sentido: não apenas aquele que é alimentado e cuidado se torna parente, como aquele que desempenha os cuidados também se torne mais humano nesse processo. Processos em que as crianças se colocam como causa de uma agência, acionando, de certa forma, a “política da consideração” descrita por Kelly e Matos (2019).

⁸⁷ Falando sobre o uso clínico da interpretação dos sonhos, em especial dos pesadelos, Tobie Nathan (2012: 44) postula que, de maneira bastante universal, o procedimento do médico deve ser sempre o de identificar o ser que irrompe nos pesadelos, descobrir seu nome e suas características para mobilizar as forças que possam impedir sua ação e descobrir como ele teria se alojado no sonho daquela pessoa.

⁸⁸ No filme *Piragui*, Jera traduz Nhanderu *rovaigua* como “quase tão forte quanto Nhanderu”. O termo *hovai*, do qual deriva a palavra, contudo, remete a uma configuração posicional: a uma coisa que se encontra “em frente” a outra. Assim, seu uso pelos Guarani pode remeter tanto à simetria, quanto à adversidade, algo próximo da relação que os Tupinambá possuíam com seus inimigos, como notou Pierrri (2018a: 294), já que era preciso ser também um guerreiro para se ser um adversário.

Daí depois eu contei isso pra minha mãe, dessas coisas que eu estava falando, de esperar todo mundo dormir, pra ir pra água, tirar minha roupinha e ficar lá boiando na água e que era uma sensação muito boa. Que era uma escuridão total e que eu não tinha um pingo de medo. E de fato acho que o sonho é uma forma de guarani *kuery* se proteger e de aprender também no caso.

O sonho termina com uma situação ainda em suspenso. Se o *mbaraka mirĩ* do sobrinho de Jera ajuda a afastar o espírito, ele não acaba com ele de maneira definitiva e, quando o sonho termina, Jera segue em cima da pedra no meio do rio⁸⁹. Dado o impasse, o conflito que se evidencia com a contação do sonho e de sua interpretação ao redor da fogueira, exigirá também que certas ações sejam tomadas na vigília. E o que espanta Jera em seu relato é que, mesmo com todo o resto da vida correndo bem e todos estando felizes na aldeia, o sonho mobiliza uma mudança radical. Conclui-se que a força de Piragui é muito grande e que, não havendo condição de enfrentar de maneira direta esse adversário, valia mais a pena sair e afastar-se dos domínios dele para evitar que a transformação se consolidasse⁹⁰: mesmo que isso significasse que sua família deveria abandonar, de um dia pro outro, um lugar em que todos se encontravam bem.

⁸⁹ É curioso notar que Jera afirma também que, apesar de passar noites inteiras na cachoeira, ela ainda voltava sempre pra aldeia antes do sol nascer, dando a entender que certo processo se consumiria de maneira mais definitiva caso ela realmente viesse a virar o dia lá. Vale lembrar que, como mencionado, nosso dia seria a noite dos espíritos e vice-versa. Assim, a passagem da noite pro dia aparece como um marco forte na adoção de uma outra perspectiva.

⁹⁰ Espécie de deslocamento que foi pensado por Keese dos Santos (2017) a partir da ideia de “esquiva cosmológica e territorial”.

Dono, *nhe'ẽ* e cuidado

“Para nós, a árvore tem dono, a pedra tem dono, a água tem dono. Além de Nhanderu, que fez tudo isso, há os Ijá de cada coisa, que tomam conta desses recursos naturais. Quando você usa indevidamente os recursos, você destrói muito. Os donos ficam bravos e vão tirar esses recursos de você. Os mais velhos dizem: ‘A gente protege nossos filhos do perigo. E esses donos também são pais e mães que vão proteger os seus filhos dos seres humanos quando começam a maltratá-los’” (Jera Guarani, Tornar-se selvagem)

Antes de prosseguir há mais um ponto em relação aos “donos” sobre o qual gostaria de pensar e que poderá ser útil mais pra frente. Refletindo sobre esse tema, Keese dos Santos (2017) aponta para a necessidade de se levar em conta o caráter relacional entre dono (-*ja*) e xerimbabo (*mymba*), tema clássico da etnologia e sintetizado particularmente em Fausto (2008). A partir de uma entrevista realizada com um casal guarani da aldeia Tenondé Porã, o autor indica que a principal função do dono entre os Mbya parece ser a de cuidar de seu *mymba*⁹¹. O casal, afirma, por exemplo, que quando há água limpa em algum lugar é porque há um dono que a protege. Relação parecida, portanto, com a que os Guarani têm com seus cachorros dos quais se dizem donos. Dessa forma, alguém só é -*ja* em relação a algo que cuida, ao mesmo tempo que só se pode ser *mymba* em relação a um dono que lhe protege. Nessa mesma entrevista o autor perguntaria ao casal se haveria um dono dos Guarani. E o casal logo passa a falar sobre os *nhe'ẽ* que protegem as pessoas nessa terra.

Assim como em relação aos *nhe'ẽ*, é bastante comum ouvir dos Mbya que tudo nesse mundo tem dono: cada rio, cada árvore, cada animal. E, se não se trata aqui de propor uma equivalência exata entre dono e *nhe'ẽ*, entendo que é possível afirmar que a presença de ambos no pensamento guarani respondem a uma mesma espécie de necessidade lógica: a de que a existência de qualquer ente nesse mundo não pode ser pensada sem que haja outros seres que cuidem dele. Nesse sentido, assim como argumentado para a relação corpo/ *nhe'ẽ*, o que estaria em jogo no par -*ja*/ *mymba* é

⁹¹ Parece-me, de fato, que o cuidado e a proteção ocupam um lugar central na relação -*ja*/*mymba* entre os Guarani, assim como Garcia (2018) notou na relação *jara-nima* entre os Awá-Guajá (2018: 322-5). Devo, contudo, reforçar que seu uso se dá em uma série de sentidos que considero próximos ao que Lima (2005: 95) descreve quanto ao *iwa* entre os Yudjá. Se é *iwa* (assim como -*ja*) do que se tem, do que se tem predileção por, do que se faz existir, do que se relaciona, do que se protege e do que se garante a existência.

uma relação de cuidado que deve ser estabelecida entre pares de alteridades. Não à toa, o autor identifica que os espíritos-dono dos animais, por exemplo, nunca são seres da mesma espécie do protegido (Idem: 178).

Contudo, o que muitas vezes aparece como proteção para um, manifesta-se como agressão a partir de outra perspectiva. Veja-se, por exemplo, o interessante argumento do *xeramoĩ* Pedro Vicente (Pimentel, Pierri & Bellenzani 2010: 299-300):

“Quem criou tudo isso foi Nhanderu mas ele passou para alguns seres tomarem conta de todas essas coisas. Por exemplo, o rio tem seu próprio dono, o mato, cada coisa que ele criou tem seu próprio dono. É que nem eu, por exemplo, em casa tem algumas coisas que são minhas e às vezes não quero que meus filhos e netos mexam nelas, então Nhanderu também fez assim para cada coisa que existe. É por isso que o rio tem dono, passarinhos têm dono, animais que existem no mato, nos rios, até mesmo a pedra, tudo isso tem um dono. Não é mais o Nhanderu que toma conta, é o dono do mato que fica em cima da natureza, que nem o dono do rio e todos os outros seres. É por isso que nós não brincamos com a natureza e tudo que existe. É por isso que a gente não pode ir no mato e simplesmente andando, porque muitas vezes o dono do mato não quer ver a gente. Aí a gente volta para casa doente, com dor de cabeça muito forte.”

Assim, se no primeiro capítulo havíamos apontado alguns traços característicos de uma concepção de pessoa entre os Guarani, como a impossibilidade de defini-la por uma identidade consigo mesma e a necessidade de ser pensada a partir das relações (especialmente de cuidado) com um conjunto de alteridades, o que vemos agora é que tais concepções não se referem apenas aos humanos, mas à forma de pensar a existência dos mais distintos tipos de seres e da socialidade de forma mais ampla. Assim, ao se estabelecer qualquer relação com um ser particular (um peixe, uma pedra, uma árvore, um rio...), é todo um conjunto de relações que compõe aquele ente que são acionadas. Relações que marcam fortemente o duplo sentido (ou a dupla perspectiva) da palavra cuidado já que, se o dono é um “cuidador por excelência”, é também, ao mesmo tempo, “aquele com quem se deve ter cuidado” (Fausto & Costa 2022: 05).

Pierri (2018a: 222-226) também faz algumas reflexões interessantes sobre o tema. Se para o autor cada exemplar de pedra ou onça possui um dono, equivalente ao que é o *nhe'ẽ* para os Guarani, cada classe desses seres (donos das pedras, donos das onças etc) possuiria um principal, de tal forma que ao se falar em dono da pedra (Ita ja) pode estar se referindo tanto ao dono de uma pedra específica como ao espírito-dono que rege o coletivo. Notei algo semelhante quando Jera me contava

sobre a história que viveu. Pois, se em alguns momentos ela falava “o Piragui”, em outros ela falava sobre “os Piragui *kuery*” (um coletivo dos Piragui) e, em outros, ainda, mencionou que o ser com qual estaria se relacionando seria “um dos *yja*” (espíritos da água).

Assim, não é apenas com os *nhe'ẽ*, como havia argumentado no primeiro capítulo, que a menção a um determinado ser implica necessariamente, e até mesmo se confunde, com um coletivo de outros seres que a existência de cada singularidade pressupõe: trata-se de uma lógica relacional que se impõe aos cosmos de maneira ampla. E isso será essencial para as próximas seções e para o argumento que traço no capítulo 3. Pois se os mitos, como o de Piragui, relatam a história de certos personagens particularmente poderosos, os mesmos só existem em conjunto com um coletivo. Coletivos com os quais divide-se o mundo até hoje. Seres com os quais os Guarani podem estabelecer bons ou maus encontros em sonhos, capazes de trazer ensinamentos e poderes, mas também doenças e morte, como veremos nas próximas seções.

Sonhos com transformação

“Mal que em minha vida aprontei, foi numa certa meninice em sonhos – tudo corre e chega tão ligeiro –; será que se há lume de responsabilidades? Se sonha; já se fez...” (Guimarães Rosa, Grande sertão: veredas)

Assim como contado por Jera no filme, escutei diversas vezes de meus amigos Guarani sobre sonhos que revelariam um processo de transformação que então se desenrolava. Perguntando para Wera Alexandre, por exemplo, sobre o *-jepota* e sua relação com os sonhos o mesmo me respondeu:

Wera: Isso acontece em 3 momentos. Quando um guarani chega na puberdade, que é quando os homens engrossam a voz e nas mulheres chega a primeira menstruação. O primeiro seria quando seu irmão nasce. Que a gente fala que você fica mais vulnerável. Daí quando passa pra vida adulta. E no momento quando você tem seu próprio filho recém-nascido, você fica muito vulnerável. Esse é o momento mais crítico⁹². Seu espírito fica vulnerável pra qualquer espírito, seja animal ou qualquer coisa. Daí no sonho se você for homem você vai ver um monte de mulheres bonitas se mostrando pra você,

⁹² Clastres também teria notado esse “estatuto ontológico vacilante” entre os pais de recém-nascidos Guayaki ([1972] 1995 apud Lima 2005: 145)

sendo que na verdade são só o espírito de algum animal. Se você no sonho corresponder ao que está acontecendo você está tipo se entregando pra esse animal. Daí conseqüentemente seu corpo vai tentando reagir da forma daquele animal que seu espírito pegou. Seu corpo vai tentar seguir o padrão do animal.

Esse breve trecho é bastante interessante, por articular de maneira explícita a vida do corpo e do *nhe'ẽ*. É digno de nota que vários dos meus interlocutores tenham apontado os mesmos períodos enunciados por Wera como aqueles em que se deve tomar especial cuidado com o *-jepota*, descrição que também se encontra em diversas etnografias pelo menos desde Schaden ([1954] 1974). Vimos, por exemplo, que Jera encontrava-se nesse momento de início da puberdade quando viveu a tentativa de sedução por parte de Piragui, e no próprio mito narrado por Elias o homem que se entrega para a sereia é mobilizado pelo desejo da mulher grávida de comer peixe. E se não falaremos mais detalhadamente de cada um dos períodos destacados por Wera (nascimento do primeiro irmão, puberdade e primeiro filho), cabe mencionar que se tratam de momentos de grandes mudanças nas vidas das pessoas marcados pelas transformações nos corpos, pela exacerbação dos desejos sexuais e da fertilidade. Nesse sentido, é importante notar que a maior parte dos casos de *-jepota* que se relatam remetem a um contexto de disputa de potenciais alianças conjugais entre coletivos de alteridades.

Tais aproximações com coletivos de alteridades agressivas não deixam de afetar, portanto, a relação da pessoa seduzida com aquele *nhe'ẽ* de origem divina que a protege e que buscamos caracterizar no primeiro capítulo. De tal forma que, se os cuidados entre os parentes e os procedimentos de aproximação do *nhe'ẽ* não receberem especial atenção nesses períodos, o mesmo tende a se afastar, deixando que a pessoa fique mais vulnerável às ameaças de seres não humanos, que podem tanto afetar a pessoa por meio de seu corpo durante a vigília (como no caso de Jera em suas idas à cachoeira), como afetar outros *nhe'ẽ* da mesma por meio dos sonhos.

Creio que esse ponto deve ser bem frisado antes de prosseguir: os encontros oníricos não apenas “avisam” ou “representam” um processo que se dá na vigília, mas, como experiências reais, são passíveis de causar um adoecimento nas pessoas por

meio de seus *nhe'ẽ*⁹³. Assim, algumas vezes em minhas conversas com meus amigos guarani, reparei que eu acabava provocando um certo estranhamento quando questionava se mesmo os sonhos ruins (como o do cunhado de Jera) não teriam algo de bom por “revelarem” um processo que se passava: como se eu não estivesse levando a sério a experiência terrível que se desenrolava no próprio sonho no qual a pessoa vê-se presa do desejo de outro ser.

Contudo, independente dos processos de adoecimento iniciarem-se no *nhe'ẽ* ou no corpo, ambos estão tão interligados durante a vida das pessoas, que o que se passam com um, no sonho ou na vigília, ressoa diretamente no outro. Veja-se, por exemplo, o que me relatou Genézio sobre a possibilidade de *-jepota* através dos sonhos:

Genézio: Mulher no sonho é coisa ruim. Eu já vi no sonho. Eu sonhei uma mulher bonita, cara. Mas quando o Nhanderu não deixa você... quando não quer que você namore com essa pessoa, Nhanderu mostra que bicho que está lá. Eu tive esse sonho. É verdade. Eu cheguei a paquerar no sonho, a abraçar ela e tudo. Bonita, bonita..., mas o *xeramoĩ* fala: “esquece esse sonho, não fica pensando que isso não é sonho bom”. E eu acreditei porque já vi. A gente vê naquele filme. Ela aparece assim, bonita, mas daí de repente aparece a cara feia, tudo com dente... naquele filme lá! É a mesma coisa no sonho⁹⁴. Aí o *xeramoĩ* fala: “Esse sonho está querendo perturbar você, mas você não deve cair nessa. Se você acreditar e ficar pensando nesse sonho cada vez vai vir outro sonho mais forte pra você. Daí você vai caindo, vai se envolvendo com essa daí até virar *xivi* [onça]”

Marcelo: E você era novo quando isso aconteceu?

Genézio: Era novo, namoradeiro, bebia muito. Saía, paquerava. Nessas que comecei a ter esses sonhos. Daí o *xeramoĩ* falou: “você não está no caminho certo, quando você já está querendo demais você já está passando do limite... você já está indo pra armadilha do *xivi*”.

⁹³ Shiratori (2013), em especial no seu segundo capítulo, mostra quão amplamente as reflexões sobre o risco presente nos sonhos ruins, e particularmente o tema do “roubo da alma”, é difundido entre diversos povos ameríndios.

⁹⁴ Já ouvi diversas vezes afirmações como essa de que certas figuras míticas, xamãs e espíritos, vistos em sonho, seriam como determinados personagens dos filmes. Há realmente algo de mito nessa virtualidade do cinema em que tudo pode aparecer e se transformar sem maiores preocupações com as leis da física e as convenções sociais. Talvez esteja nessa conexão alguns dos motivos que levaram muitos jovens guarani a se fascinarem tanto pelo universo do audiovisual nas últimas décadas.

Quanto mais se envolvia com a mulher onça no sonho, mais Genézio caía em sua armadilha, o que logo o faria “seguir o padrão do animal”, como afirmou Wera, tendo como última consequência a própria transformação do corpo humano em *xivi*. Tal aproximação com o espírito animal no sonho é relacionada por Genézio com o momento que vivia quando teve esses sonhos: quando era novo, namoradeiro e bebia muito. Coube, portanto, ao *xeramoĩ* alertá-lo do que estava acontecendo, aconselhando-o a mudar a forma como estava vivendo na vigília de tal forma que o perigo em sonho também cessasse.

Cabe mencionar ainda que o “caminho certo” para o qual o *xeramoĩ* tenta orientar Genézio se relaciona com uma certa ética da moderação muito cara aos meus interlocutores. O termo *vai*, ao qual se contrapõe o *porã* (que se diz daquilo que é bom, belo e correto), também é muito frequentemente relacionado pelos Mbya à ideia de exagero. Assim, é comum ouvir comentários de que esta terra, chamada pelos Guarani de *yvy vai*, “terra ruim”, se opõe às plataformas celestes justamente pelo fato das coisas se manifestarem nela de maneira exagerada. Dessa forma, o modo de vida desregrado e cheio de excessos que vivia meu amigo (beber muito, ser muito namoradeiro, querer demais, passar do limite) o distanciava da forma de vida das divindades, da forma correta de vida entre os Guarani, aproximando-o desses outros seres marcados pelo exagero. Em outro momento da entrevista Wera me falou:

Wera: Sabe quando o *jurua* tá com raiva, ou quando briga muito e diz "vai pro inferno"? Pros Guarani não existe isso. Se você falar isso, os *xeramoĩ*, os *tuja kuery* [mais velhos] vão falar que estamos no inferno. Porque esse é o lugar dos mortos. Se você for traduzir *yvy vai* é o exemplo disso, é o inferno. Um mundo totalmente bizarro. Tem outra tradução que eu sempre faço: onde tudo é exagerado, onde seu corpo quer exagerar. Por isso que tem os dois *nhe'ẽ* querendo fazer as coisas⁹⁵. Porque aquele *nhe'ẽ* que estava querendo fazer merda é o que sempre quer exagerar. Por isso que tem esse *vai*. Se você prestar atenção na fala dos Guarani sempre vai terminar no *vai*. Tipo *okauxe vai*, *ijapuxe vai*: exagerou muito na bebida, mentiu muito. *Vai* não é uma palavra de “muito”, é o exagero. Pra mim a tradução certa seria a terra dos exageros. Aqui nesta terra você sempre vai querer mais e mais. É o termo da ganância. *Jurua irikovai*. Quer enriquecer exageradamente.

Assim, todos os quase-acontecimentos de transformação em sonho que já me foram relatados relacionavam-se aos momentos de grades transformações no corpo ou a uma insistência contínua em se viver de forma exagerado e desmedida. O que

⁹⁵ Em outro momento da entrevista Wera havia me formulado sua própria teoria dos *nhe'ẽ*, segundo a qual o espírito divino ficaria na região da nuca e haveria mais dois *nhe'ẽ*, um bonzinho e um malvado, em cada lado do corpo.

vale ressaltar nesses casos é que o sonho não é compreendido apenas como “aviso”, mas como um efetivo processo de adoecimento que se passa no *nhe’ẽ* da pessoa e que ocorre de maneira proporcional a um adoecimento que se passa no corpo⁹⁶. Quase acontecimentos revertidos graças às orientações recebidas pela pessoa por parte de anciões e familiares que insistiram na mudança de certos hábitos do sonhador para que o processo se interrompesse, buscando reaver uma ética do comedimento própria aos Guarani e suas divindades. Nesse sentido, entendo que é bastante condizente com o que aprendi dos Guarani a afirmação feita por Pereira (2016: 739) de que “a transformação em animal é a forma limite do ‘não saber ouvir’”.

Sonhos com mortos

“Se a morte é inevitável, não é absolutamente porque ela seria interior ao modo existente; é, ao contrário, porque o modo existente está necessariamente aberto para o exterior, porque experimenta necessariamente paixões, porque encontra necessariamente outros modos existentes capazes de lesar uma das suas relações vitais, porque as partes extensivas que lhe pertencem sob sua relação complexa não deixam de ser determinadas e afetadas do exterior” (Deleuze, Espinosa: filosofia prática)

Em outubro de 2017, quando participava de uma reunião da Comissão Guarani Yvyrupa na aldeia Yakã Rexakã Porã, localizada na Serra do Caparaó (ES), reparei ao acordar bem cedo que havia um grupo se aglomerando de forma pouco usual em frente a barraca que estava ao lado da minha. Lá, Arnildo Wera, uma jovem liderança guarani do Rio Grande do Sul contava então o que havia se passado com ele durante a noite: enquanto dormia um *ãgue* (espectro dos mortos) tentou puxar ele pelo pé, enquanto um outro de fora dizia “pega esse!”. Foi então que ele empunhou seu *petỹgua* (cachimbo) e chamou por Tupã, fazendo com que eles se afastassem.

Algum tempo depois, quando a audiência já havia se dispersado, resolvi perguntar mais para ele sobre os *ãgue kuery*. Arnildo então, didaticamente, me explicou que os *ãgue* estavam lá de verdade, mas que só podem ser vistos no sonho. Que é preciso fumar e se concentrar antes de dormir, além de não comer de noite

⁹⁶ Para um interessante estudo sobre as formas de adoecimento e sua relação com os sonhos no contexto ameríndio remeto o leitor ao trabalho de Barcelos Neto (2002) entre os Wauja do Alto Xingu.

(que é a hora deles) para evitá-los. Que eles, como Nhanderu, podem estar em todos os lugares e que todos podem querer te pegar. Por fim, ainda me advertiu que apesar disso também existiam bons sonhos com mortos, em que eles podiam dar conselhos. Contudo, sem que houvesse tempo para que eu lhe fizesse mais perguntas, ele logo se despediu e saiu, ao notar que a fila do café da manhã crescia e que ele ainda não havia pegado um *xipa*.

Buscarei nessa seção tentar explicar um pouco mais sobre a relação que meus interlocutores tem com esses diversos tipos de sonhos, bastante comuns, com as pessoas mortas. Antes, contudo, vale retomar um pouco do que meus amigos guarani e diversas etnografias contam sobre o que se desenrola com a morte da pessoa. Apesar das variações, é bastante comum a ideia de que se com a morte o *nhe'ẽ* de origem divina volta à morada celeste, há um outro componente da pessoa, frequentemente relacionado à sombra nos vivos (-ã), que se mantém nas adjacências da terra tornando-se *ãgue* (ex-sombra, literalmente). Esses espectros dos mortos são conhecidos por seguir importunando a vida dos parentes vivos, especialmente em seus sonhos, por algum tempo depois do falecimento, período comumente relacionado ao da decomposição do corpo⁹⁷.

Ouvi com frequência dos meus amigos Guarani relatos, como os de Arnildo, sobre perigosos sonhos com pessoas mortas. Em nossa conversa, Wera me disse:

Wera: Pros Guarani quando você sonha com algum morto é sinal de que você não está bem. Quando o morto começa a tocar em você, quando você sente o toque dele no sonho, é porque você está fraco de espírito. É que pra você estar bem com a sua vida, o seu *nhe'ẽ* tem que estar firme no seu corpo. E quando no sonho os mortos te tocam é porque alguma coisa está errada com você. Quando a Patricia estava grávida da Natalia eu sonhei com uma *xejaryi* que faleceu no comecinho de 2010. E ela estava sentada na beirada da nossa cama e falando pra mim: “eu vou cuidar da sua filha”. Daí eu liguei pra minha mãe, contei e ela falou: “talvez o *nhe'ẽ* do bebê não está bem. Está sendo incomodado por alguns *nhe'ẽ kuery* do mal, de espíritos do mal”. E isso acontece quando a gravidez não está indo bem. A barriga começa a doer, o bebê não fica legal. Isso acontece muito.

⁹⁷ Enquanto algumas etnografias e alguns interlocutores guarani falam do -ã como um *nhe'ẽ*, outros preferem não usar esse termo para se referir a esse componente da pessoa. Apesar disso é bastante comum que o termo seja traduzido como “alma do corpo”, além de sombra. Tal teoria guarani aqui apresentada se assemelha bastante a diversas escatologias de povos Tupi, como os Araweté (Viveiros de Castro 1986), os Wajãpi (Gallois 1988) e os Parakanã ([Fausto 2001] 2014), entre outros.

Marcelo: E tem algo que da pra fazer pra melhorar?

Wera: Geralmente os avós fazem o *nhemoataxi*⁹⁸

De maneira semelhante, quando questionei Genézio se ele já havia sonhado com pessoas mortas ele me respondeu:

Genézio: Esse sonho aí você tem quando tá perturbado. Quando ele tá querendo perturbar você.

Marcelo: Perturbar como?

Genézio: Ficar mexendo em você quando você dorme. Tá querendo atacar você. Ele quer chamar você pro lado dele. Eu tive esse sonho aí com o meu pai esses tempos. A gente sonha quando não tá bem... tem meses que a gente fica lembrando da pessoa que morreu. É ele que está querendo chamar você. Daí você começa a sonhar e já sabe que ele tá querendo mexer com você. Daí tem que ir pra *opy* também. E pedir pra ele não atrapalhar você, que você ainda não quer ir, que não quer nada de amizade com ele⁹⁹.

Como no caso da transformação em animal, portanto, a morte é tida geralmente como um passar para o outro lado¹⁰⁰. A insistência da presença do morto em sonhos pode indicar, assim, uma possível aproximação desse outro lado que deve ser conjurada. Aproximação que, diga-se de passagem, ajuda a ver como os *nhe'ẽ kuery* em sonho, diferentemente da alma como pensada pela tradição judaico-cristã, possuem uma vida bastante corporal, podendo beijar e abraçar mulheres onça e ser tocado pelos espectros dos mortos.

É comum, portanto, que os mortos sigam desejando seus parentes vivos, buscando a proximidade desses e aparecendo em seus sonhos. Proximidade que, por

⁹⁸ Esfumaçar a pessoa com cachimbo, ação frequentemente realizadas pelos xamãs na casa de reza nos processos de cura.

⁹⁹ Vilaça (2018: 163) conta que em uma das vezes que seu pai adotivo, Paletó, indígena do povo Wari', a visitava no Rio de Janeiro, ele encontrou com seu avô biológico que estava doente e acamado. Paletó então perguntou se ele costumava sonhar com a mulher falecida. Com a resposta negativa, Paletó o tranquilizou, afirmando que ele não morreria logo.

¹⁰⁰ O tema, que é bastante comum no contexto ameríndio de forma ampla, ganhou grande relevância na antropologia a partir do trabalho de Carneiro da Cunha (1978) entre os Krahô. Muitos Guarani também afirmam que o *-jepota*, apesar de ir ocorrendo aos poucos, só se consolida com o abandono total do espírito da pessoa pelo do animal e sua consequente morte. Nesse sentido, se toda morte é uma transformação, toda transformação também implica, no limite, na morte.

sua vez, deixa os vivos saudosos e tristes entre os seus, fortalecendo mais ainda a aproximação com o polo da morte¹⁰¹. Mas também pode ser a saudade do vivo que, primeiramente, mobiliza o morto como me explicou Rafael:

Rafael: Você tem um familiar. Ele morre, a sombra dele fica. Daí você fica triste com qualquer coisa. Daí ele vê que você está triste. Ele fica com pena, com dó de você. Daí ele começa a chegar perto de você. Mas daí se ele encostar em você, você vai ficar doente ou ficar pior, porque se ele tem dó de você ele vai querer te levar

Dessa forma, como bem argumenta Ramo y Affonso (2018), a saudade do morto não está relacionada a uma sensação de vazio, tratando-se na verdade de uma “ausência povoada”. Quem não se acostuma bem com os parentes vivos pode justamente estar se acostumando com os parentes mortos que, ao verem a pessoa triste resolvem a levar com eles. E que, quando a pessoa morre, efetivamente se reúnem para comemorar a chegada do parente¹⁰². O que é visto pelos vivos como predação, portanto, pode ser, na perspectiva dos mortos, cuidado e aparentamento. Processo que poderia ser pensado como uma desterritorialização, nos termos propostos por Deleuze e Guatarri ([1980] 2011a:89), já que ocorre em graus e de maneira simultânea a uma reterritorialização: quando se desterritorializa aqui, é porque se está reterritorializando em outro lugar, em outras relações. Dessa forma, como revela a fala de Genézio, quanto mais você sente saudade e se envolve com o morto em sonho, mais a morte realmente vai tomando a pessoa. E, como resposta a essa situação é necessário o fortalecimento da relação com os vivos e com as divindades.

A entrevista que realizei com Jera traz ainda alguns outros elementos interessantes para se refletir sobre os sonhos provocados pelos mortos:

¹⁰¹ Tema que é bastante desenvolvida por Limulja (2022) em relação aos Yanomami.

¹⁰² A partir dessa argumentação a autora propõe uma concepção de memória que em muito se assemelha com o que venho tentando refletir aqui em relação ao sonho. Se normalmente concebemos a memória enquanto signo, para os Guarani ela remete antes a uma relação: a memória do morto, no caso, reativa um circuito de trocas, palavras, imagens. Ela não é apenas um espaço do sujeito, mas um “espaço ocupado” por sua relação com o outro. Algo que dá outro sentido, de fato, pra frases tão pronunciadas por anciões na *opy* como “*xemaendua Nhanderu*” - eu me lembro de Nhanderu! (Ramo y Affonso, 2018: 148)

Jera: Depois que eu parei de comer a noite os sonhos são mais delicados. Porque no fim mistura com essa coisa, que o *jurua* chama de pesadelo. Mas a gente chama de *orekejopy*¹⁰³. Que a gente traduz como pesadelo, mas que não sei se é a mesma coisa, se você *jurua* já teve isso. É quando tem aquela situação: que de repente começa a escurecer, a noite chega e a gente não tá ainda no horário normal de dormir, mas bate um sono muito rápido e você não consegue lutar contra esse sono. E que você já sabe que é *-kejopy*, que você vai ter isso. E é sempre muito ruim. Você sente que alguém vai te enforçar ou tampar sua boca ou vai te puxar pelo cabelo e pelo braço.

Esse *-kejopy* sempre são feitos pelos *ãgue* ou *mbogua*, como diz o Pedro Vicente, que é pelas almas daquele corpo que já morreu. É que *nhandenhe'ẽ*, nossos espíritos, voltam pra morada de Nhanderu e nossa alma que fica nessa terra, junto com o corpo, vai se misturar com a terra. Os mais velhos ensinam que esse *xekkejopy* são proporcionados por esses espíritos¹⁰⁴. E quando isso rola você tem uma sensação muito real de que aquilo está acontecendo e você quer acordar e não consegue. E você grita, chama a pessoa que está do seu lado e sua voz não sai, seu corpo fica enrijecido, duro.

E isso é uma coisa que eu também estou contando pra todo mundo: que depois de ter tomado medicina [ayahuasca], de ter tido essa experiência, eu não consigo mais comer de noite. E depois que eu parei de comer de noite é muito difícil ter esse *xekkejopy*, esses pesadelos. Aí os mais velhos falam, como o Pedro Vicente fala, que isso tem muito a ver porque comer a noite não é do *nhandereko*. Quem come a noite são alguns bichos e é a noite que os *mbogua* se juntam mais, estão mais presentes pelos cantos (no seu quintal, na sua casa). Então se você come a noite você tá comendo com eles. Então você se coloca mais com eles, nessa atitude que não é a correta. E isso pra mim é uma outra coisa que faz muito sentido. Que, de fato, uma das coisas que você pode fazer pra ter sonhos bons, pra sonhar melhor, pra noite ser tranquila, é não comer mais a noite, já que é durante o dia que tem que comer, trabalhar, fazer as coisas, mas a noite é pra se recolher. Que é o momento de descansar o seu corpo. E essa diferença pra mim de fato ficou bem forte.

Eu tinha muito essa sensação quando eu estava morando na Tenonde [aldeia da Barragem] e eu comia todas as noites. E comia carne, essas besteiras. E na Tenonde os pesadelos eram terríveis. Era muito real: sentia que me puxavam pelo cabelo, me jogavam no chão. Sentia um pé gelado pisando na minha barriga de forma forte. E daí foi uma das coisas que também acelerou minha mudança pro Kalipety.

Quando eu dormi aqui nessa casinha a primeira vez, minha mãe estava aqui embaixo. E eu chamei ela, mas ela disse que preferia dormir lá. Daí eu dormi aqui sozinha. E foi a primeira noite depois de muitas noites com muitos pesadelos que eu dormi muito tranquila, que não tive nenhum pesadelo e que foi uma noite maravilhosa¹⁰⁵. Daí eu pensei “agora que eu vou mudar pra cá, não volto mais pra Tenonde”. Porque antes disso eu estava indo e voltando. E tinha essa coisa muito forte que lá tinha muita coisa que eu tinha plantado, aquele mar de palmito juçara que eu tinha começado a plantar com meus aluninhos pequeninhos que agora já eram casados, com filho, e que a gente começou com as sementinhas, as mudinhas. E eu estava muito presa a essa situação porque queria dar um jeito de morar aqui, mas ficar lá e cuidar lá. E depois dessa noite eu decidi definitivamente. Daí eu já plantei as mudinhas de *jejy* [juçara] todas aqui de novo.

¹⁰³ O fenômeno também é comentado por Keese dos Santos (2016:181) e Macedo (2009). Nas linhas que se seguem Jera usa o termo de três formas: *-kejopy* (não flexionado), *xekkejopy* (flexionado na primeira pessoa do singular) e *orekejopy* (flexionado na primeira pessoa do plural de forma não inclusiva)

¹⁰⁴ Note-se, aqui, o uso flutuante dos termos em português para se referir aos diferentes componentes da pessoa. Se Jera primeiramente distingue o “espírito” celeste e a “alma” que fica na terra, na segunda sentença ela se refere ao *ãgue* que fica na terra também como “espírito”.

¹⁰⁵ Entre os Mbya são bastante comuns os bons sonhos que revelam uma nova aldeia ou que confirmam que o lugar em que se está é realmente bom pra viver (como no exemplo de Elza relatado na introdução). A fala de Jera, contudo, parece apontar que a ausência de sonhos ruins também pode ser um bom termômetro na escolha de onde se viver. Ouvi um outro relato semelhante, nesse sentido, de Lurdes guarani que esteve a frente da retomada Kuaray Oua, também localizada na TI Tenondé Porã.

Quando seu corpo morre, seu espírito volta pra Nhanderu *amba* [morada de Nhanderu] mas sua alma continua aqui. Então a alma das pessoas, dos *mbogua* tende a ficar nos espaços que eles viveram também. Então se de repente você fez uma casa onde morou famílias e famílias, gerações e gerações, é ali que estão os *mbogua* deles. E eles tendem também a ter ciúmes das coisas que tiveram ali. E eles podem, por isso, proporcionar muitos pesadelos.

Teve uma vez que eu levantei lá no Tenonde, peguei o cachimbo e fiquei conversando com eles. Mas sem xingar, que é outra coisa diferente que eu tenho da maioria e que nesses dias eu falei na casa de reza. Que a nossa cultura tem coisas que a gente entende, mas que as vezes é normal as pessoas traduzirem de formas diferentes. E pra mim uma coisa era isso, que algumas pessoas quando tem pesadelo, esse *-kejopy*, elas levantam e já começam a xingar: “vai embora, não fica aqui, não mexe comigo! Você que morreu! Você que não teve pena da gente e nos deixou”¹⁰⁶. E aí falei pro pessoal que acho que é errado falar assim com eles. Porque a maioria, a gente sabe, não quer morrer. Então não parece justo xingar eles. Porque quando eles estavam doentes procuraram também *xeramoĩ*, casa de reza... não da pra acusar as pessoas que morreu porque quis morrer. E aí eu disse que achava que precisava conversar com eles já que eles também já foram parte de um corpo que, por sua vez, tinha um espírito. Porque a gente vive essas duas coisas, a gente veio dessas duas coisas. Alguns falam que tem *Nhanderu kuery* e *Nhanderu rovaigua kuery*¹⁰⁷, que são as coisas ruins, os espíritos ruins, e que na vida comum sempre tem os dois lados também. Então a gente poderia lidar com eles com respeito.

Daí lá na Tenonde eu fiz isso. E até contei pra outras pessoas que isso ajudou a diminuir um pouco o *xekejopy* depois. E eu lembro que foi uma noite super difícil porque de fato rolou esse sono terrível e eu sabia que ia ter isso e eu tentei ficar acordada, tomei café. E mesmo assim o sono veio forte, daí eu já senti puxarem meu cabelo, me derrubar no chão e toda uma sensação bem ruim. E nessa noite que eu levantei e conversei sobre isso, como se tivesse vendo, como se tivesse conversando com pessoas, mas na intenção de conversar com eles. Eu disse que eu podia estar ali no lugar deles, no espaço que já tinha sido deles, mas que eu estava respeitando e que eu estava trabalhando pra cuidar daquela área. E aí falei que plantei *jejy* e outras coisas. Que eu acordo, que limpo quintal, não deixo com lixo, que não deixo animal sofrer ali no quintal, que eu acho que estou fazendo minha parte enquanto guarani pra cuidar do espaço. Que eu estou tentando dar o meu melhor pra cuidar desse espaço. E aí até que deu uma melhorada. E por isso que eu falei na casa de reza sobre essa minha concepção.

O relato de Jera é bastante interessante e mereceria ser analisado com mais minúcia do que tenho possibilidade aqui. Há, contudo, alguns pontos que gostaria de destacar. Em primeiro lugar, vale notar que o *-kejopy* para ela não é exatamente um sonho com os mortos, mas uma modalidade de sonho bastante específica, relacionada a sensações determinadas, provocadas pelos mortos. Daí a oscilação de Jera em traduzir o termo por pesadelo e seu questionamento de se os *jurua* também teriam esse tipo de sonho¹⁰⁸.

Em segundo lugar, o *-kejopy* parece estar em muitos casos relacionado com o fato de se comer de noite (e em especial determinados tipos de alimento como carne

¹⁰⁶ A prática comum entre os Guarani de xingar e ofender os mortos no intuito de afastá-los já me foi relatada diversas vezes. É curioso notar ela também parece se repetir entre distintos povos ameríndios, estando presente, por exemplo, já no relato que Gow (1991: 186) fazia sobre os Piro da Amazônia peruana.

¹⁰⁷ Termo comentado em nota anteriormente.

¹⁰⁸ Keese dos Santos (idem) relaciona o termo com o que é chamado entre os *jurua* de “síndrome da paralisia do sono”.

e “porcarias”). Tal hábito, que já me foi descrito como estranho ao *nhandereko* por diversos interlocutores, seria especialmente presente entre os mortos assim como entre certos bichos. Nesse sentido, comer de noite é um tipo de ação que aproxima os Guarani de uma perspectiva não humana, tornando-os mais visados pelos espectros dos mortos que os atormentam em sonho.

A insistência desses sonhos ruins é relacionada, ainda, com o fato de se morar em um lugar onde outras gerações já viveram, potencializando o risco de que os espectros dos mortos também circulem mais intensamente por lá e adotem posturas agressivas em relação aos Guarani, movidos pela inveja que possuem em relação aos seus bens e aos espaços que viveram.

Por fim, o relato ainda é interessante por mostrar diversas estratégias que podem ser adotadas em cada contexto diante dessas alteridades que se apresentam de forma agressiva aos Guarani. Deixar de comer de noite pode ajudar. Mas pode-se também buscar estabelecer um diálogo com os mortos, apelando ao que há de comum entre eles e os humanos, para estabelecer um acordo diplomático¹⁰⁹. Outros podem preferir por medidas mais agressivas, buscando afastar os espectros dos mortos com xingamentos, marcando a alteridade radical e inconciliável entre eles e os vivos. Por fim, pode-se simplesmente optar por mudar o local de residência, buscando novos sítios menos visados pelos *ãgue*.

E se a reação mais comum e imediata entre meus interlocutores foi a de considerar os sonhos relacionados aos mortos como ruins, vale notar que já ouvi uma série de exceções notáveis, como havia mencionado Arnildo, desde bonitos sonhos de despedida, em que um parente morto recentemente vinha afirmar aos seus que estava bem e que esses deveriam seguir vivendo em paz; até importantes sonhos de

¹⁰⁹ Veja-se, por exemplo, o interessante exemplo relatado por Kopenawa & Albert (2015: 191): “É assim que morrem os humanos. Os fantasmas dos nossos maiores falecidos sempre querem levar os vivos pra junto deles, nas costas do céu. É verdade. Os mortos sentem saudades daqueles que deixaram, sozinhos, na terra. Dizem a si mesmos ‘Os meus são tão poucos, têm tanta fome nessa floresta infestada de epidemia *xawara* e de seres maléficos. Sinto muita pena deles! Tenho de ir depressa buscá-los!’. Por isso que os vemos em sonho, com a mesma aparência de antes de morrerem. Mas se eles não pararem de chamar os vivos, estes vão ficar cada vez mais afetados pela saudade. Alguns podem acabar até morrendo por isso. Nesse caso, os xamãs devem despachar seus *xapiri*, pra repelir os fantasmas de volta para as costas do céu. Os *xapiri* lhe dizem ‘*Ma!* Parem de descer! Fiquem longe de nós! Deixem-nos viver por um tempo aqui nessa floresta! Mais tarde vamos nos juntar a vocês! Não tenham tanta pressa em nos chamar pra perto!’. Ao que os fantasmas retrucam: ‘*Ma!* Vocês deveriam é ter pressa de voltar a nós!’. E novamente os *xapiri*: ‘*Ma!* Não estamos sofrendo! Voltaremos a vocês, é claro! Mas sem pressa! Retornem para o lugar de onde vieram” (Kopenawa & Albert 2015: p. 191)

aprendizado e de aconselhamento em que um ancião falecido vinha transmitir um ensinamento a um parente vivo¹¹⁰. O caso mais interessante que ouvi, contudo, foi relatado pela própria Jera na sequência da mesma conversa:

Jera: Também queria te contar outra história que foi muito forte pra mim. Que foi há 4 anos, um pouco depois que eu ganhei a Yva'i [filha mais nova de Jera]. Que teve o caso do feminicídio de uma menina lá na Tenondé. Eu estava de resguardo ainda e o velório tinha sido aqui. E como eu estava de resguardo eu não fiquei o tempo inteiro lá. E isso aconteceu meio que de manhã, eu cumprimentei os parentes e falei pra irmã mais velha dela "você já sabe mais ou menos o nosso jeito de trabalhar na aldeia e tudo que a gente puder fazer pra saber quem foi e ter algum tipo de justiça a gente vai fazer então". E aí depois que levaram o corpo dela pro cemitério eu voltei pra casa de reza quando não tinha mais ninguém. Fui, peguei o *pety'gua* [cachimbo], me concentrei e tentei me comunicar com o espírito dela. Pedi pra Nhanderu, mas me coloquei também pro espírito dela, que se tivesse alguma forma dela nos ajudar, do espírito dela nos ajudar a descobrir, mostrar pra gente, ainda que fosse por sonho. De mostrar algum sinal, de orientar a gente pra isso não ficar impune. Porque isso tinha mexido muito comigo, tinha sido muito forte.

Daí nessa noite quando eu dormi o sonho foi que ela estava vindo, batendo assim atrás da casa. E no sonho eu sabia que era ela. E daí dentro de mim eu estava dando permissão pra ela. Não foi bem pesadelo. A sensação era diferente. Meu corpo não ficou endurecido, não tive medo. Eu sabia que era ela. E aí então quando ela entrou, ela deitou atrás de mim e quando ela deitou, ela botou os braços no meu pescoço. E aí começou a apertar assim. E começou a me sufocar. Mas o medo não era dela. Mas a sensação que veio muito forte é que ela estava me fazendo sentir o que ela tinha sentido. Que ela queria que alguém tivesse visto, que alguém tivesse chegado e que ela não queria morrer. Essa sensação foi muito forte e dentro de mim eu falei: "não estou aguentando. Eu pedi pra você, mas eu não estou aguentando". E quando tive esse sentimento ela tirou o braço e daí trouxe a cabeça dela. E meu queixo entrou na cabeça dela, estava entrando no crânio dela. E a sensação foi ainda mais forte. Que ela não queria morrer. Que ela queria viver. E aí de novo eu falei pra ela que eu não aguentava, que eu pedi, mas que eu não estava aguentando, que eu estava com filha pequeninha, meu corpo estava mais fraco. E aí ela tirou a cabeça de novo do meu queixo. Ela levantou e eu senti de novo todo o caminho que ela tinha feito, saindo da casa e voltando pro mesmo lugar.

E de manhã eu acordei. E daí eu contei isso pro Karai Tiago e falei "a gente tem que de algum jeito buscar mesmo todas as informações possíveis, descobrir quem estava durante a noite quando ela sumiu e tentar buscar o máximo pra que isso não fique impune". E daí a gente começou a correr. Daí descobri quem mais estava naquela noite, o que tinha acontecido.

Mas eu penso que se eu tivesse aguentado essa sensação que ela me fez sentir ela poderia, talvez, ter mostrado alguém ou me dado algum outro sinal pra que eu buscasse, pra que a gente soubesse de algo mais. Mas eu não consegui. Mas ao mesmo tempo isso me deixou muito forte, muito firme, pra depois enfrentar tudo. Então esse sonho me dava essa força. Só de lembrar dessa sensação era uma forma de me fortalecer, de aguentar isso e de ter certeza de que a gente não estava fazendo nada de errado. E que a gente estava sendo acusado de tudo que é jeito, mas que a gente estava de consciência limpa de que tudo que a gente pudesse fazer a gente faria.

¹¹⁰ Almeida (2016: 137) relata que entre os Tupi do Oeste Paulista há certos sonhos com os mortos que também não seriam ruins. Ela conta um interessante caso (ibidem: 155) de um ancião que vê em sonho um amigo falecido com o qual conversa, conseguindo acalmar sua saudade. O amigo, contudo, o adverte para não comer sua comida e nem ultrapassar determinada distância. Assim, o mal não estaria propriamente no morto, mas na forma de se relacionar com esse. Mais do que atribuir sentido positivo ou negativo a cada elemento isolado, portanto, a questão maior é sempre a de como os diferentes polos se põem em relação, como bem ensina a cartilha estruturalista.

O relato, que é bastante intenso e possui uma série de peculiaridades que poderiam ser analisadas com mais calma do que me proponho fazer no momento. Trata-se de um caso bastante particular, em que uma pessoa guarani busca ativamente se colocar em comunicação com o espírito de uma pessoa morta, não por saudade, mas por querer estabelecer um diálogo com ela, saber como se deu sua morte e buscar justiça por ela. O sonho é terrível, certamente e de alguma forma frustrado, já que Jera não consegue levá-lo ao cabo (o que em sua visão talvez permitiria que o espírito revelasse pra ela o que se passou). Apesar disso, a experiência de dor no sonho parece trazer uma nova força pra ela em sua busca¹¹¹.

Assim, se são muito comuns os sonhos provocados pelos mortos, não há, de fato, uma compreensão única sobre eles e nem mesmo estratégias unânimes sobre como lidar com os mesmos. Seja como for, há uma certa intensidade nesses sonhos e na forma como eles são recebidos que os torna capazes de agenciar importantes movimentações entre os vivos: uma mudança de hábito, uma mudança de aldeia, novos conhecimentos ou até mesmo uma inesperada força para seguir com uma busca.

¹¹¹ Valeria refletir mais sobre essa busca por justiça mencionada por Jera. Como se sabe, é comum que o tema esteja relacionado no contexto ameríndio com a ideia de vingança. Assim, é frequente que os Guarani relatem casos de vingança (*jepy*) efetuadas pelas divindades contra seres que agridem seus parentes nessa terra. E, no próprio mito do Sol e do Lua, a criação do mundo, tal como existe hoje, está intimamente ligada com a busca dos irmãos por vingarem-se das onças pelo assassinato de sua mãe. Mas mais do que isso, creio que o tema traz uma interessante questão pra se pensar sobre quais as possibilidades de justiça e reparação nas aldeias guarani, seus mecanismos internos e sua relação com o poder transcendente do Estado (para quem os *jurua* costumam delegar a função pessoal da vingança). Pretendo adentrar mais essa discussão numa oportunidade futura. Por enquanto vale mencionar que a fala de Jera provocou em mim uma forte lembrança da 12ª tese sobre a história de Benjamin ([1985] 2016: 248), na qual o autor relembra que para Marx a “última classe escravizada” seria “a classe vingadora que consuma a tarefa de libertação em nome das gerações derrotadas” e que um dos grandes erros da social-democracia, severamente criticada pelo autor, seria o de preferir atribuir “à classe operária o papel de redentora das gerações futuras”. Assim, nota Benjamin, ela haveria “cortado o nervo das suas melhores forças. A classe operária desaprendeu nessa escola tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Porque ambos se alimentam da imagem dos antepassados escravizados”.

Sonhos de Cura

“Mas Nhanderu também me dá inteligência. Quando uso cachimbo os espíritos me ajudam bastante. Eles que me mostram a partir do sonho onde tem remédio para eu poder curar as pessoas. Muitos Guarani que tiver muita fé vão ter essas visões. Os espíritos vão mostrar todos os remédios que vocês precisarem” (xeramoĩ Elias, TI Tenondé Porã- em Pimentel, Pierri e Bellenzani 2010)

Mas, se o adoecimento, a transformação em animal e a morte podem se dar e se agravar no sonho, o mesmo vale para a cura. Na entrevista gravada com minha amiga Neusa e seu irmão Rafael, ela me contou sobre o longo período em que ficou “doente de espírito” depois da perda de seu filho quando esse ainda era bebê.

Neusa: Na época que eu estava bem doente na Barragem e eu sonhava com várias coisas. Quando eu estava muito doente na casa da Marisa eu sonhei com vários *xeramoĩ* no *opy*... era uma casa pequena, mas tinha *xeramoĩ* de todos os lugares. E teve um outro sonho que eu tive que meu pai fez um remédio e lavava minha cabeça com esse remédio. Daí o Karai Baixinho falou que esse sonho cura mesmo, porque eu estava muito doente. Os *nhe'ẽ* dos *xeramoĩ kuery* vêm e fazem a gente se curar mesmo. Porque eles sabem quando você está bem doente e está querendo se curar. O *xamoĩ* Elias sabia que eu queria muito ser curada. Ele conversava bastante comigo. Aí ele falava assim para mim: “não se assusta que você vai ser curada”.

Marcelo: E é o próprio *nhe'ẽ* deles que está lá curando o seu?

Neusa: Sim.

A cura, portanto, pode acontecer durante o próprio sonho. Assim como na fala de Genézio, que dizia que os outros espíritos podem convencer o seu a ficar mais nessa terra quando ele se entristece, é possível notar uma solidariedade que se estabelece entre os *nhe'ẽ* de diferentes pessoas guarani nessa terra. O relato de Neusa revela que há uma articulação mais profunda entre os *xeramoĩ kuery* e seus *nhe'ẽ* de tal forma que esses conseguem utilizar seus poderes de cura não só na vigília como no sonho por meio de seus *nhe'ẽ kuery*. É interessante, ainda, notar que tanto nos sonhos de “predação” como nesse sonho de cura, o sonhador experimenta um lugar assimétrico em relação aos entes que aparecem no sonho, mais poderosos e que, de

alguma forma, o agenciam mais ativamente. Assim, cura e predação não aparecem tanto como termos opostos, novamente, mas como diferentes perspectivas sobre um agenciamento que pode reaproximar ou afastar uma pessoa guarani de seus parentes vivos, o que faz com que se encontre no contexto guarani uma ressonância interessante com o que Limulja (2022) descreveu entre os Yanomami para os quais o que se vê em sonho reflete, primordialmente, o desejo dos outros em relação ao sonhador.

Vale ainda notar a temporalidade em que se desdobra o acontecimento onírico. Pois é enquanto Neusa ainda está bem doente e fraca que ela vê em sonhos seu *nhe'ẽ* sendo curado pelo dos xamãs. Aqui, novamente o *nhe'ẽ* antecipa, realiza na frente o que irá acontecer com o corpo em seguida. Assim, como bem descreveu Lima (2005: 214) entre os Yudjá, portanto, o xamã seria “aquele que é capaz de fazer a ação anímica vir primeiro ou de tornar a própria realidade humana a imagem no espelho do que ele fez em sonho”

Em um trecho de uma entrevista que mencionei no primeiro capítulo, Genézio conta que a visão de uma cobra em sonho poderia indicar uma raiva que tomaria o sonhador no dia seguinte. Wera também comentou isso, mas mencionou que se uma pessoa que está fortalecida espiritualmente sonha com uma cobra passando perto dela é comum que no próprio sonho ela consiga matá-la ou espantá-la pra longe, o que também teria como consequência o afastamento da raiva e de outras coisas ruins no período da vigília. Afinal, como mencionado pelos meus interlocutores diversas vezes, a participação na *opy* e a busca ativa por viver de acordo com o bom modo de vida guarani, o *nhandereko*, fortalecem a integração entre a pessoa e seu *nhe'ẽ*, aproximando-a das divindades, permitindo que esse tenha mais bons encontros em sonho, que visões melhores se manifestem para ele e que o mesmo esteja mais forte para resistir aos maus encontros quando esses ocorrem¹¹².

E se os *nhe'ẽ* guarani se solidarizam e se fortalecem no sonho, como ocorreu na cura de Neusa, tal situação não se descola da vigília. Genézio já indicava que para que os outros espíritos te ajudem é necessário que a pessoa valorize e confie nos outros

¹¹² Oliveira (2004) traz um interessante relato sobre uma guarani da aldeia Sapukai que quando estava doente sonhou que Kuaray, o Sol, rezava ao lado de seu corpo deitado e que, ao acordar, ela havia se curado.

quando acordada. Neusa articula com seu relato da cura no sonho sua busca cotidiana pelos *xeramoĩ* durante o dia, o que os fazia ver que ela “acreditava” mesmo neles e que desejava de verdade se curar¹¹³. A pessoa que adocece, portanto, tem a relação com seu *nhe’ẽ* enfraquecida, dependendo da solidariedade e da força dos outros *nhe’ẽ* para se curar, o que por sua vez se desdobrar  da rela o que as pessoas guarani têm no cotidiano umas com as outras e com os seus próprios *nhe’ẽ*.

Além do caso das curas realizadas no próprio sonho, como no de Neusa, ouvi algumas vezes de meus amigos guarani sobre curas que se aprendem em sonho. O relato que me fez Jera   particularmente interessante:

Jera: Tem alguns conhecimentos dos Guarani mais velhos e algumas experiências que eu fico pensando “de onde vem isso?”. A cultura guarani não tem essa coisa de faculdade. Que a pessoa acorda e fala “quero ser parteira”, “quero ser alguém que faz remédio” e que daí tem algo sistematizado, que ela procura de segunda a sexta de tal a tal hora pra se dedicar aquilo. Não tem isso.

E daí eu me deparei com essa situa o de um guarani que curou uma *jurua* que estava com essa doença, hemorroidas, muito forte e já não aguentava mais. E eu vi um guarani curar essa pessoa praticamente de um dia pra outro. E daí depois disso eu fui pra um encontro no Rio Grande do Sul sobre artesanato. Daí l  um dia eu fui procurar um rio pra me banhar. Daí alguém tinha me dito que tinha uma nascente l  no alto e eu peguei minha roupa e um baldinho e fui lá. Mas daí eu sentei ali perto numa mata bonita, sossegada, ouvia o barulho do vento... estava muito gostoso. E daí eu olhei pra frente e vi uma coisa bem rosinha, muito linda. Que era uma concha, uma casinha de uma lesma. Daí eu peguei um graveto e vi que estava vazia. Então eu peguei a concha e coloquei na minha sacolinha e pedi pra poder tirar e levar comigo.

E daí um dia esse guarani que tinha curado essa *jurua* das hemorroidas chegou em casa e eu lembrei dessa concha. E lembrei que a Brandina [importante *xejaryi* da TI Tenondé Porã] sempre usava um brinco feito de concha e que aquilo era tradicional guarani mbya. Uma concha com *kapi’i’a* [L grima de Nossa Senhora] e o *yvaũ* [semente preta pequena da qual desconheço o nome em português]. Daí eu mostrei pra ele e disse que achava que era o que *nhandekuary* usava pra fazer brinco tradicional. E ele pegou da minha mão. E ele então falou que era na verdade o que ele usava pra fazer o remédio que curou aquela *jurua*. E daí ele me deu a receita de como fazer esse remédio. Falou o processo de como que era pra fazer esse remedinho. E me deu todos os detalhes que eu nunca mais esqueci. E eu estou contando isso porque eu fico pensando: como foi que aprendeu isso? De pegar essa concha, misturar

¹¹³ No capítulo 4 retomarei esse caso para aprofundar um pouco a reflexão sobre a rela o entre o sonho e o “acreditar”.

com a casca da árvore... Mas isso não tem num livro que você procura. E daí acho que muitas vezes as pessoas falam que aprendem muitas coisas sonhando. E que Nhanderu *kuery, nhe'ẽ kuery* podem ensinar as coisas durante o sonho¹¹⁴.

Eu, particularmente, tenho uma coisa forte que eu ainda não fiz com ninguém. Mas tem uma pessoa na minha família que eu acho que tem isso que o *jurua* chamaria de ninfomania. E hoje eu observo que ela está mais calma. Ela passou por processos muito ruins e está tomando medicina [ayahuasca] hoje, daí ela já está mais calma. Mas ela tinha isso e muito novinha queria casar, casou mais de 3 vezes num ano. E mesmo com marido ficava paquerando muito outros homens. E daí um dia eu dormi e sonhei com uma senhorinha que falava comigo, e falava dessa minha parente. E daí ela no sonho era uma pessoa muito serena, mas que eu nunca tinha visto na vida. Eu até hoje lembro da imagem, do rostinho dessa senhorinha. E da sensação boa de estar conversando com ela. Daí ela me falava dessa minha parente e mostrava que ela enrolava a mão na teia de aranha, deixava os quatro dedos enrolados nela e depois passava assim nela. E daí eu contei isso pra minha irmã. Daí eu perguntava: “acho que é pra fazer, mas como que eu vou fazer?”.

Acho que é assim que muitos Guarani aprendem a fazer as coisas sem ir pra uma faculdade, sem estar escrito no livro. Dessa conexão de viver no mato. Porque na nossa crença tudo no mato, tudo no mundo além de nós, tem seus *ija* [donos] que nos ensinam, que mostram, que cuidam. Hoje eu diria que pra mim está mais forte essa importância que se dá pro sonho. E eu tenho bastante isso comigo... E esse sonho que eu tive com a minha parente de passar a mão na teia de aranha e de depois passar no corpo dela, eu só tive uma vez e nunca mais tive pra qualquer situação. Então hoje eu também estou numa situação de ficar plantando todos os remedinhos que eu já aprendi a fazer e faço. E de seguir essa nossa conduta de pegar a planta, pedir permissão e dizer *aguyjevete*, como agradecimento sagrado.

Assim, se anteriormente relatei com maior ênfase os perigos que rondam os Guarani e que podem se manifestar em sonho em função de contatos indesejados com espíritos-dono, Jera aponta para os aprendizados que também podem ser obtidos por meio da relação com tais entes dos quais os Guarani estão mais próximos. Nesse sentido, se meus interlocutores relataram que é necessário se *ter cuidado* com as alteridades não humanas para que elas não realizem agressões, uma boa relação estabelecida com as mesmas permite, por outro lado, que elas ajudem a *cuidar*

¹¹⁴ Alberto Alvares (em BENITES; YANOMAMI & ALVARES- no prelo.) também comenta que os aprendizados relacionados às plantas medicinais são obtidos pelos *xeramoĩ* por meio dos sonhos.

também dos Guarani¹¹⁵. Sonho que é, portanto, tecnologia de comunicação com aquilo que não se vê na vigília, que se coloca como fundamento de saberes sobre as misturas e efeitos improváveis: que não se encontram sistematizados, que não se aprendem na escola¹¹⁶.

Enganar a morte

Mas se a busca pela solidariedade dos seus pares, a participação na *opy* e demais formas de fortalecer o convívio com sua comunidade entre meus interlocutores são formas de fazer com que um quase-acontecimento (como uma doença, uma transformação ou a morte) não aconteça, em alguns casos de maior emergência é necessário, contudo, recorrer a técnicas mais radicais e heterodoxas. Em um determinado momento da entrevista com Wera, ele me falava sobre a insatisfação do *nhe'ẽ* com a vida nessa terra e as dificuldades para mantê-lo aqui. Foi quando ele se lembrou, num sobressalto, de uma história de Peru Rimã, *trickster* mítico presente em diversas histórias guarani que, apesar de pobre, vive conseguindo enganar os reis, os ricos e os poderosos:

Wera: Ah, outra coisa que eu queria falar é sobre quando seu *nhe'ẽ* vai embora. E que pra convencer ele a voltar pro seu corpo... esse é o momento em que o Peru Rimã entra na história! Ele enganou até o Nhanderu acredita?

Marcelo: É mesmo?

Wera: [Risos]. Sim! Ele conseguiu enganar até o Nhanderu. E hoje ele tem sua casa no final do pátio da morada do Nhanderu. Porque ele chega na morada do Nhanderu no finalzinho do *ara pyau*¹¹⁷ quando já

¹¹⁵ A importância de distintos seres não humanos nos processos de cura presentes em sonho é fundamental entre diversos povos ameríndios. Para exemplos bastante interessantes ver Barcelos Neto (2002), Kopenawa & Albert (2015) e Shiratori (2018).

¹¹⁶ A ideia do sonho como uma escola para os yanomami, aliás, é bastante presente em Kopenawa & Albert (2015: 76-7), tema ao qual retornarei no epílogo.

¹¹⁷ Traduzido muitas vezes como verão, trata-se de uma das duas estações em que os Guarani dividem o ano, sendo o tempo de maior calor e no qual a maioria das espécies vegetais florescem e frutificam.

vai fechar a porta da *opy* lá na morada. E daí na hora que o Nhanderu tá fechando o Peru joga seu chapéu dentro da *opy*. Lá no fundão. Daí o Nhanderu não queria deixar ele entrar, mas ele fala: "eu vou só pegar o chapéu e já saio". Só que daí quando ele vai lá ele senta e não sai mais e o Nhanderu é obrigado a fechar a porta porque já vai começar o inverno¹¹⁸. Daí minha avó fala que algumas vezes pra convencer o *nhe'ẽ* a voltar pro corpo é o próprio Peru que mente pro *nhe'ẽ kuery* voltar. É importante pra salvar algumas vidas.

Marcelo: E ele engana desse jeito? Que nem enganou o Nhanderu?

Wera: Sim! Ele diz: "seu corpo está bem, estamos limpando, pode voltar!"

Mostrei até aqui que a formação dos coletivos humanos para meus interlocutores é pensada constantemente como uma ação que se dá em oposição a formação de outros coletivos. Nesse processo, contudo, diferentes técnicas devem ser usadas para cada situação, para cada batalha ou negociação com outros seres. O engano, portanto, aparece como mais uma importante ferramenta da ação política guarani.

Keese dos Santos (2017) aborda de maneira bastante interessante o tema, indicando a importância de categorias como a esquiva, o engano e o fazer errar na forma que os Guarani pensam e fazem política¹¹⁹. Como o autor bem nota, muitos dos processos de *-jepota* se dão através de seduções e enganos: como quando a onça aparece em sonho para Genézio como uma bela mulher; ou, como no mito relatado por pelo *xamoĩ* Elias no filme *Piragui*, em que a sereia engana o homem, fazendo-o dizer, sem querer, que quer viver apenas mais 3 meses em vez de 3 anos. Não à toa, é comum que os espíritos que buscam capturar os Guarani sejam frequentemente também denominados de *imbotavya kuery*, seres que enganam (Pierri 2018a: 199).

Também é o período em que tanto os Guarani como as divindades saem mais de suas moradas, intensificando as caminhadas, encontros e visitas.

¹¹⁸ Em *História de Lince*, Lévi-Strauss mostra como em alguns mitos da América do Norte o chapéu opera como um mediador- entre céu e terra, alto e baixo, corpo e mundo exterior (1993: 22). Algo bastante semelhante ocorre aqui uma vez que em diversas histórias de Peru Rimã, o *trickster* utiliza seu chapéu para realizar os enganos que possibilitam operar uma passagem entre diferentes lugares e situações- no caso da história contada por Wera, entre o plano terrestre e o divino.

¹¹⁹ As linhas que se seguem se baseiam muito em pontos desenvolvidos nesse trabalho. Há nele, inclusive, toda uma sessão dedicada a discussão da figura de Peru Rimã (Idem: 98 a 118) onde são reunidos diversos relatos de suas histórias, entre elas uma variação da que me foi contada por Wera.

Esse léxico, contudo, não é usado apenas para descrever as ações daqueles que se opõem aos Guarani, mas também dos próprios mbya. Trata-se de uma forma comum de se pensar ações das mais cotidianas até os maiores embates com personagens poderosos. Testa (2018: 121) relata como as meninas guarani que entram na puberdade passam cinzas em seu corpo para disfarçar seu cheiro e enganar espíritos ruins que tentariam as farejar. E até mesmo no mito do Sol e do Lua, as divindades criam o mundo tal como é hoje enganando as onças e fazendo-as cair em suas armadilhas (Keese dos Santos, 2017: 96)¹²⁰. Assim, meus amigos guarani se divertem muito ao ouvir histórias como essas e os casos de Peru Rimã, em que o herói fraco e pobre, com quem eles muito se identificam, derrota poderosos reis por meio de enganos: verdadeiras gargalhadas contra o Estado, para pensarmos como Clastres ([1967] 2017).

Outros exemplos bastante interessantes da importância do engano nas relações que os Guarani estabelecem com as alteridades podem ser encontrados em trechos do filme *Desterro Guarani*, dirigido por Ariel Ortega e Patrícia Ferreira. Ao longo do documentário, os dois cineastas mbya colhem depoimentos de lideranças políticas e anciões sobre a história das missões e das chamadas Guerras Guaraníticas na região. Nas falas há diversas menções de que os antigos guarani teriam enganado os brancos de diferentes maneiras nesse contexto. Eles teriam apenas fingido para os padres que tinham se convertido, como fazem até hoje indo às escolas dos brancos, para que pudessem viver em paz nas missões¹²¹. Durante a guerra os Guarani enganariam os brancos fingindo que estavam todos mortos, fazendo com que os conflitos acabassem quando na verdade os grandes rezadores teriam recolhido os ossos das supostas vítimas para ressuscitá-las, tal como o demiurgo Sol teria feito com sua mãe e com seu irmão Lua no mito guarani. Keese dos Santos (idem: 132) analisa ainda outra passagem do mesmo filme, em que um ancião afirma que o herói guarani Sepé Tiaraju não teria morrido, mas apenas mostrado para os brancos uma imagem

¹²⁰ Vale lembrar que a principal modalidade de caça entre os Guarani é por armadilha, algo que é justificado por muitos como uma forma mais pacífica (já que os animais que caem nelas teriam sido entregues pelos donos), mas que também não deixa de poder ser associada a um tipo de enganação.

¹²¹ Nimuendaju ([1914] 1987:27) notaria a mesma prática de simular o cristianismo entre os Guarani do Oeste paulista no começo do século XX, comparando-os a Heinrich Heine, poeta alemão que se converteu ao cristianismo para poder ser judeu em paz, segundo o autor. Mal sabia o antropólogo o quanto essa estratégia de engano ainda precisaria ser usada em sua terra natal nos anos vindouros.

sua para que esses acreditassem que o haviam vencido. O autor, inspirado em Pierri (2018a) ainda compara tal história com o mito de Tupã Ra'y, figura associada pelos Guarani a Jesus: pois, se os brancos achavam que tinham matado Jesus, tratava-se apenas de um engano produzindo pelo filho de Tupã que teria deixado apenas uma imagem sua pregada na cruz.

Morais (2017: 289) ainda relata um interessante caso de um rezador Kaiowá visitado pelo espectro de um morto. O estranho ser pergunta para ele sobre seus parentes e ele, se fazendo de desentendido, diz que não sabia, que talvez seus parentes já teriam morrido, enganando, assim, o morto ao dizer que aquele que ele procura já morreu.

Enganam-se, assim, os diversos tipos de alteridade (brancos, espíritos, mortos, divindades) tanto para tirar uma vida quanto para ganhá-la - termos que, como opostos simétricos, são apenas variações de perspectivas para uma mesma ação¹²². E o mesmo não poderia deixar de acontecer com o *nhe'ẽ*, esse nosso mais íntimo outro. Nesse sentido, é digno de nota um trecho reproduzido acima, no qual Wera menciona que não haveria motivo para o *nhe'ẽ* querer vir pra esse mundo (um verdadeiro inferno em que tudo é exagerado), sendo necessário que o próprio Nhanderu os enganasse, de certa maneira, dizendo que a vida na terra também seria boa e que ele iria precisar ficar só um tempinho aqui. Curioso Deus enganador guarani que, ao invés de provocar o erro das ciências e as incertezas como o de Descartes ([1641] 1973), possibilita a própria vida através de suas artimanhas.

Uma vez enganado, o *nhe'ẽ* viverá em constante desavença com os maus modos de vida que seu corpo leva nessa terra, se vendo tentado a voltar pro bonito lugar de Nhanderu de onde veio e ao qual visita no tempo do sonho. A doença chega em seguida, sintoma do afastamento do *nhe'ẽ* protetor. Mas o desejo da pessoa de ficar mais aqui, a solidariedade dessa com seus parentes e a participação na *opy* podem convencer o *nhe'ẽ*, cheio de vontades próprias, a ficar um pouco mais. Assim, a vida do *nhe'ẽ* presenciada em sonho pode servir para que o mesmo destino seja evitado na vigília: como um termômetro ultra-sensível, o sonho pode captar os sinais de uma doença antes que ela se manifeste. É necessário, entretanto, estar atento a

¹²² Lógica similar de se relacionar com as alteridades é descrita por Lima (2005) entre os Yudjá que devem enganar as chuvas de granizo, enganar as mandiocas que serão transformadas em cauim etc.

esse termômetro, saber lê-lo da maneira correta e orientar as ações preventivas certas. E, se necessário, saber até mesmo enganar a morte.

Sonhos de pandemia

“A nossa cultura é diferente: é vivida, é sentida. Para os jurua kuery é muito simples quando se fala em isolamento social porque eles já têm a vida ‘em caixinhas’. Mas dentro da comunidade há uma só família. É uma grande família que tem que lidar com essa situação. E a questão da coletividade, do cuidado com o outro, se tornou uma oposição diante dessas orientações de não contato” (Tiago Karai, em: “Com coronavírus, os Guarani em São Paulo vivem isolamento em comunidade”, Centro de Trabalho Indigenista)

Nos áudios de *whatsapp* de Tiago que abrem essa dissertação, ele comenta que muitas pessoas na aldeia haviam sonhado que todos haviam pegado o covid-19. Na época, contudo, não havia ainda a confirmação de nenhum caso de pessoa infectada nas aldeias da capital paulista. Pouco tempo depois, contudo, o vírus logo passou a se espalhar pelas comunidades, acarretando, inclusive, em pelo menos 3 óbitos na TI Tenondé Porã.

Muito se falou sobre a especial vulnerabilidade dos povos indígenas ao vírus. Diagnósticos que se baseavam em fatores distintos: das características do sistema imune dos povos originários (que teria provocado milhões de mortes desde os tempos da colônia com a chegada dos europeus junto a vírus e bactérias que não circulavam pelo continente) às decorrências de um sistema público de saúde sucateado, completamente incapaz de atender a populações que vivem longe dos grandes centros urbanos. Várias análises, contudo, viram como o maior risco de transmissão entre os indígenas algo mais profundo e que se relacionava com a sua própria identificação enquanto coletivos: a vida em comunidade¹²³. As moradias, os espaços, as refeições e os objetos compartilhados intensamente no cotidiano das diversas aldeias fariam com que o vírus rapidamente se espalhasse entre os indígenas.

Mas se alguns poderiam esperar que os Guarani abdicassem de seu modo de vida para adotar os padrões de isolamento fabricados durante a pandemia entre os *jurua* dos grandes centros urbanos (cada um fechado em sua casa, sem dividir nada,

¹²³ Para uma interessante abordagem do tema ver Vilaça (2020)

mantendo a distância), o que vi ao longo dos meses de quarentena foi uma solução bastante distinta. Olhando para as campanhas de solidariedade realizadas pelos Guarani e seus parceiros, pode-se ver que eram outras coisas que estavam em jogo. Por um lado, buscava-se então conseguir produzir um bom distanciamento da cidade e da doença que vinha dela. Garantir alimentos e materiais de higiene entregues nas aldeias para que os membros das comunidades não precisassem ir trabalhar nas cidades; fortalecer as atividades de plantio e os remédios tradicionais para que pudessem evitar saídas para mercados, farmácias e hospitais. Por outro, ao contrário da resposta de nosso senso comum, o que se viu foi um fortalecimento dos laços internos das comunidades: ajudar aqueles que estavam doentes e seus parentes; colaborar nos mutirões e trabalhos de roça das famílias mais impactadas pelos efeitos da pandemia; entregar as doações para aldeias com maiores dificuldades.

Assim, uma postura que poderia rapidamente ser associada a ingenuidade ou ao negacionismo por parte de um leitor malicioso (“eles não sabem o que fazem, não entendem como o vírus se transmite, são sectários e não estão dispostos a mudar sua forma de vida pra combater a doença”) é na verdade fruto de uma estratégia política deliberada¹²⁴. Estratégia que em muito se assemelha com as que foram descritas na relação que os Guarani estabelecem com os diversos seres que povoam esses cosmos: esquivar-se de agressões por um lado; fortalecer certas alianças por outro.

Mas o que sonharam os Guarani durante a pandemia? Transcrevo abaixo alguns relatos que, tais como o de Tiago, me foram enviados em áudios de *whatsapp* ou ligações ao longo do período que estive mais distante das aldeias:

Luiz Karai¹²⁵: Primeiro eu vou lembrar do meu finado pai. Antes dele falecer ele tinha comentado isso daí. Mas só que não deu o nome. Só falou que era uma doença. Mas não disse o nome ou como que ia

¹²⁴ E, creio que não é de mal tom lembrar, que foram justamente outros modos de se viver que possibilitaram o surgimento e a disseminação da pandemia, resultado da invasão das áreas de mata pelo agronegócio e das grandes aglomerações humanas das metrópoles capitalistas. Para uma interessante análise ver o texto do coletivo Chuang (2020).

¹²⁵ Liderança que já foi coordenador da CGY e que nos últimos anos viveu em aldeias da região do Vale do Ribeira e do Litoral Sul paulista, tendo se estabelecido mais recentemente na pequena e afastada aldeia Nhanderupó, localizada na TI Aguapeú em Mongaguá (SP). Bastante envolvido nas lutas pela demarcação de terras e pela saúde indígena, convivi com Luiz em diversas reuniões políticas nas aldeias e na cidade. Apesar de bastante sério nas longas falas que costuma fazer nesses encontros, nos espaços informais Luiz é muito piadista. Sempre que nos encontramos, ele relembra de quando esteve em São Paulo e se hospedou na minha casa, na qual tocou forró no violão a noite toda.

ser. Só disse que estava previsto isso, que ia acontecer e que aquele que realmente tivesse fé, que tivesse amor ao próximo, que fizesse bastante reza... que é só assim que conseguiria escapar dessa doença. Só que ele falou isso e eu não acreditei. "Será que ele está prevendo um desastre que vai acontecer no futuro?". Isso eu não acreditei. Foi há uns 4 anos atrás. Não se anunciava nada, estava todo mundo bem. Daí no meio disso tudo ele falou: "vai acontecer uma coisa sim, que vai assustar muita gente, vai morrer muita gente. E assim vai ser. Cada ano que passa só as criancinhas e os idosos é que vão defender. E os demais vão ter desavenças muito grandes, desentendimentos". E depois eu lembrei isso quando o Bolsonaro ganhou a eleição. Daí ele começou a tentar desmanchar a Funai e eu lembrei disso. Primeiro ia ter desentendimento entre os humanos. E lá mais pra frente ia acontecer isso. Ele tinha me falado isso. Mas ele não explicou por detalhes, só falou assim no geral. Aí ficou nisso. E depois que o Bolsonaro ganhou e falou um monte de besteira, que tinha gente batendo palma e outros não gostando, daí que eu comecei a pensar no que ele tinha me falado.

Já faz uns dois anos que eu frequento muito a casa de reza. Daí eu tive um sonho um dia que o céu ficou todo coberto de garoinha. Tinha uma fumacinha, assim, pairando. Daí fiquei pensando e nisso eu escutei a voz do meu pai. Você [Marcelo] anda muito nas aldeias, você vê o que tem na casa de reza. Tem aquelas varinhas curtas que a gente faz o barulhinho¹²⁶. Com aquilo lá que eu sonhei. "Quem realmente tem o *popygua* pra fazer o barulhinho e o cachimbo, que faça fumaça em volta da casa e em volta da aldeia. Só isso que vai impedir que se aproxime a doença". Eu escutei a voz do meu pai falando isso. Só que não vi ele. É só isso que a gente tem que fazer. Pode ser em volta da casa ou em algum lugar que você está. Fazendo o barulhinho com a varinha. Isso eu sonhei e contei pra várias pessoas. Mas como não tinha nada, ninguém falou nada. E agora que caiu a ficha, pensando naquilo que sonhei. Hoje estou aqui no mato, no Nhanderupó. Fazendo minha rezinha dentro de casa mesmo.

O pai de meu interlocutor havia previsto em sonho tanto a crise política que viria a se acentuar com a eleição para a presidência de Bolsonaro quanto a pandemia. E, anos depois, após sua morte, ele reaparece no sonho de seu filho, já no início dos tempos ruins, para aconselhá-lo sobre como fazer para se proteger nesse novo momento. Proteção relacionada ao fortalecimento da *opy*, o uso do *petygua* e do *popygua*¹²⁷. Proteção realizada, principalmente, pelos anciões e pelas crianças que,

¹²⁶ Trata-se de um instrumento chamado de *popygua*. Conforme Keese dos Santos (2017: 55) "é um instrumento principalmente xamânico [...] composto de duas pequenas varinhas unidas em uma de suas extremidades por um curto fio. Seu som característico de estalos, a que é atribuída a capacidade de espantar alteridades agressivas aos Guarani, é produzido ao ser manipulado com apenas uma mão, que o segura e ao mesmo tempo faz as duas varinhas chocarem-se rapidamente uma contra a outra, algo que requer habilidade para ser bem realizado. É um instrumento de destacada importância no contexto ritual entre os Guarani Mbya e seu uso no xondaro reverbera esses atributos"

¹²⁷ Algo bastante próximo do que Alberto Alvares mencione em *Sonho de Fogo* (2020)

como mencionado antes, encontram-se mais fortemente ligadas às divindades, colocando-se como mediadores dos Guarani com essas.

A previsão do sonho começa a se manifestar quando um evento político mostra uma profunda desunião das comunidades humanas, em constantes brigas de amigos e familiares. É interessante reparar como na leitura de uma liderança guarani, que acompanha com interesse e bastante conhecimento a política nacional, a eleição de um presidente e o desmonte do órgão indigenista são vistos em conjunto com uma aparente disfunção da ordem do parentesco¹²⁸. Leitura ameríndia que parece explicar melhor do que diversas análises acadêmicas o motivo de uma queixa tão presente nos últimos anos se relacionar aos famigerados almoços de família, na impossibilidade de sustentar o parentesco nas refeições compartilhadas¹²⁹.

Neusa também me contou um sonho que teve com um jovem guarani, que havia morrido poucos anos antes, e que vinha lhe dizer para “o pessoal” (os Mbya) não se assustar, pois, tudo logo ia passar. O sonho fez com que ela acordasse no meio da noite e não conseguisse mais dormir, sentindo a presença do jovem em seu quarto. Ela ficou com sentimentos bastante ambíguos em relação ao sonho, na dúvida se seria apenas consequência do fato de todos estarem falando sobre isso, se seria um mau presságio (como são muitas vezes os sonhos com mortos) ou se de fato seria uma mensagem boa. Contudo, após alguns dias, viu que se sentia mais tranquila e já não tinha medo como antes.

Já Rivelino me contou os seguintes sonhos que ele e Elza haviam tido:

Rivelino: Ela sonhou com uma cura dessa doença. No sonho dela, ela ouviu uma voz dizendo que existe uma cura pra caso acontecer, caso chegar essa pandemia nas aldeias. É uma erva que ela sonhou. Ela conhece essa erva, mas aqui não tem. Só lá no Sul que tem. E ela sonhou que essa voz dizia que esse remédio seria uma prevenção e uma cura. Mas ela não sabe o nome em português. E daí diz que a voz

¹²⁸ Em *O último sonho*, filme realizado em 2019 em homenagem ao *xeramoĩ* Vera Mirĩ que havia falecido poucos anos antes, o diretor Alberto Alvares entrevista uma irmã do importante rezador que diz que ele havia sonhado também que iria vir um branco querendo atrapalhar a vida dos Guarani, que iria querer acabar com as aldeias e falar mal deles.

¹²⁹ Primo Levi ([1958] 2017) relata um sonho frequente de quando se encontrava preso no campo de concentração. Sonhos em que se via em uma mesa farta de comida junto a amigos e familiares. Contudo, ao contar para eles sobre o que havia vivido em Auschwitz ninguém o ouvia, o que fazia-o ver que era apenas um sonho e que seguia preso. Situação simétrica e inversa dos sonhos que o mesmo autor relata em *A Trégua* ([1963] 1997) nos quais, depois de realmente chegar em casa, continuou sonhando que tudo era ilusão e que seguia vivendo no campo de concentração.

que ela escutou disse que ia chegar uma gripe. Que era uma gripe que atacava as pessoas e que ia inchar o rosto e a vista das pessoas. Daí essa erva seria uma cura e prevenção. A raiz que seria pra tomar. E a flor e a folha seria pra por na água e lavar o rosto

Mas eu sonhei também com essa mesma doença que está chegando. Teve umas lideranças que juntou as crianças todas dizendo que estava chegando essa doença e era pra prevenir. Daí juntou todas as crianças, mas eu não via os adolescentes, só as criancinhas de um ano a 10 anos, vamos supor. E bem pouco adulto também eu vi. Daí tinha um senhor de idade que eu não conhecia e que estava distribuindo um frasquinho, um vidrinho bem pequenininho que tinha um produto dentro. Daí deu um deles pra cada uma das crianças e pros que estavam lá. E dizia que quem ganhou aquilo lá não ia ficar doente. Dava umas 10 gotinhas só daquele produto. Daí eu pensei: “deve ser um álcool em gel”. A Elza sonhou com a cura e eu com a prevenção. Quem ganhou esse frasquinho de remédio não ia ficar doente. Não era pra tomar, era só pra passar na mão mesmo.

Curiosa complementaridade do sonho do casal, notada pelo próprio Rivelino¹³⁰. Ele, uma liderança política que viaja muito para reuniões fora da aldeia, frequentando bastante as cidades e o mundo dos *jurua*, sonha com um ancião que distribui álcool em gel para as crianças se prevenirem. Já Elza, mais ligada a espiritualidade e à cultura tradicional guarani, sonha com uma voz que a orienta a usar uma planta medicinal conhecida pelos Guarani e presente em uma porção de seu território. Sonhos que não negam, portanto, o conhecimento e a medicina dos brancos, mas a conjugam com os saberes tradicionais, com a experiência e o respeito aos anciões, e os transpõem para um ambiente de aldeia em que se vive em comunidade.

Quando perguntei a Genézio se as pessoas na aldeia estavam sonhando com a pandemia ele logo me falou que o *xeramoĩ* Mauricio, principal liderança espiritual da aldeia, havia tido um sonho¹³¹. Mas, ao invés de me contar uma narrativa mais detalhada de um sonho, meu amigo entendeu que o que importava era me passar as orientações que o ancião havia dado, a partir de seu sonho, para toda comunidade:

Genézio: Ele passou a informação. Sabe que é sério pra gente também, que não pode brincar. E ele pediu pra controlar bem a saída. A gente ia muito pra cidade, mas agora estamos evitando. Ele falou que já recebeu aviso: é uma coisa que não vai chegar, mas que se não acreditar, se achar que é simples,

¹³⁰ O que aponta que os sonhos, para meus interlocutores, muitas vezes ignoram as categorias de indivíduo e coletivo, como mostrarei com mais atenção no capítulo 4.

¹³¹ Ancião que veio a falecer em 2020.

pode acabar encontrando. Daí estamos aí, segurando a onda aqui na aldeia. Mas por enquanto tá tudo bem. Mas ele passou essa informação, desse sonho que teve. Ele falou que têm muitas *tekoa*, a maioria no Sul, que acham que é uma doença só de *jurua*. Mas não é só porque é indígena que pode falar essas coisas. Tem que ficar em casa, pedir pro Nhanderu. Só se faltar alguma coisa de alimento é que deve sair pra cidade. Eu vou só quando é emergência.

Na minha visão, é uma coisa séria. Como eu falei, eu nunca brinco com essas coisas. Mas eu acredito, na minha fé e eu tenho força pra me proteger. Mas não é de achar que vai proteger de tudo, não é isso! Eu digo porque acredito muito no *nhandereko* dos Guarani. É só combinar de ir na *opy*, de trazer força

Colhidos entre interlocutores mais jovens e mais velhos, homens e mulheres, de aldeias pequenas e grandes, em São Paulo e no Paraná, cada um dos relatos traz particularidades importantes que não deixam de se relacionar com o que está sendo vivido por cada um dos sonhadores. Todos eles, contudo, parecem trazer consigo um conjunto de orientações para a vida na vigília: confortar sem deixar de alertar os parentes; ficar atento às orientações da medicina *jurua* mas fortalecer os conhecimentos tradicionais, a reza e ouvir os conselhos dos anciões; evitar a cidade e fortalecer os laços no interior da aldeia. Tendo isso em vista, podemos agora passar para o próximo capítulo.

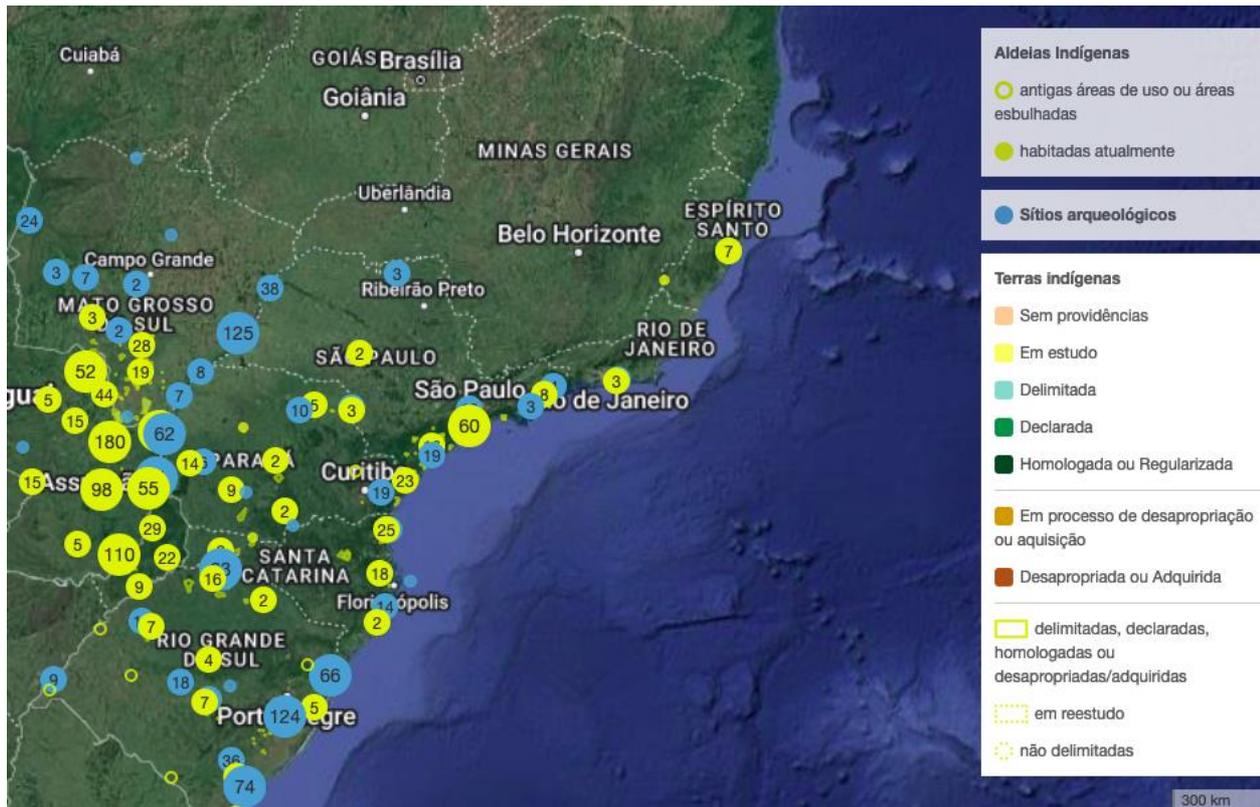


Foto 1: Terras Indígenas Guarani no Brasil. Mapa Guarani Digital. 2022

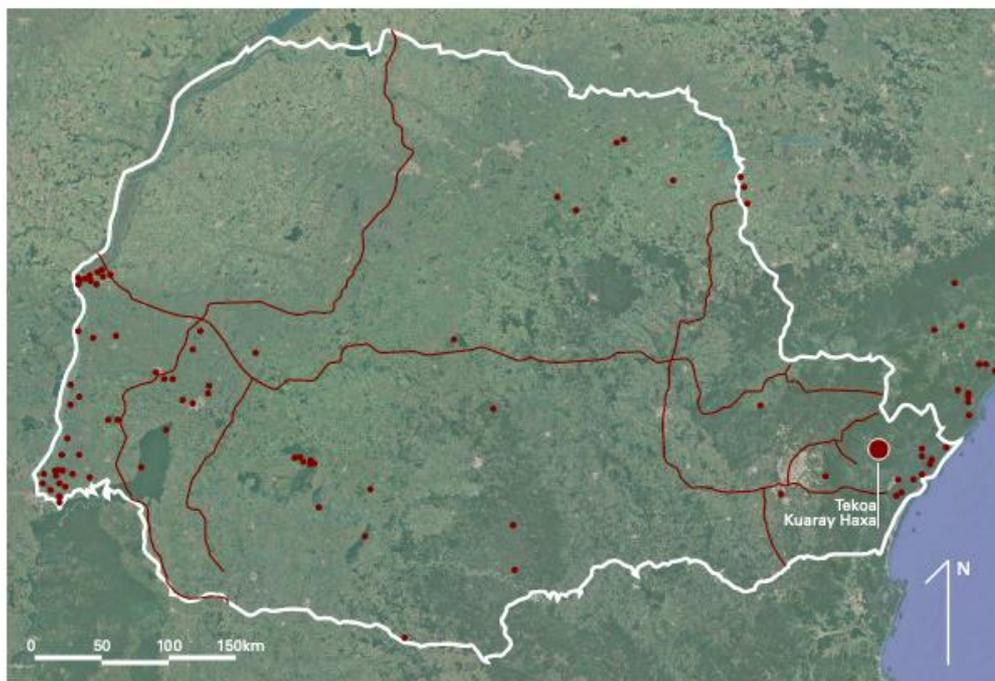


Imagem 02. Mapa dos caminhos de Peabiru sobreposto à atual localização das aldeias guarani, segundo Maack

Foto 2: Imagem retirada de Ojejapo Tekoarã. CTI. 2017



Foto 3: Elza e sua pequena neta na aldeia Kuaray Haxa.
Lucas Keese dos Santos. 2016.



Foto 4: Rivelino, cacique da aldeia Kuaray Haxa
Lucas Keese dos Santos. 2016



Foto 5: Saira-sete-cores na aldeia Kuaray Haxa. 2017.



Foto 6: Tiago tocando *mbaraka* (violin) em evento realizado na Casa do Povo (São Paulo-SP). Rafael Nakamura. 2022.



Foto 7: Sidney e Karai observam a vista da TI Tekoa Mirĩ. No horizonte se vê a cidade de Praia Grande (SP). 2018.



Foto 8: Genézio, Ed e Edmilson (da esquerda pra direita), agentes ambientais e lideranças, realizam expedição de mapeamento na TI Tekoa Mirĩ (Praia Grande-SP). 2018.



Foto 9: Neusa e seu filho Enzo no meu apartamento em São Paulo. 2019.



Foto 10: Wera Alexandre, Yva e sua filha Moana (na frente). Atividade de mapeamento participativo acontecendo ao fundo na aldeia Itaóca (Mongaguá-SP). 2018.



Foto 11: *Xeramõ* Pedro Vicente falando sobre plantio para crianças na aldeia Kalipety, TI Tenondé Porã (São Paulo-SP). Pedro Biava. 2021.



Foto 12: Jera colhendo batata doce em seu quintal na aldeia Kalipety, TI Tenondé Porã (São Paulo-SP). Geovane tupã e Kerexu Martim. 2022.

Capítulo 3- Sonhos, mitos e território

Tempo do mito, tempo do sonho

" o tempo não é uma linha que divide os acontecimentos; ele reside na capacidade de uma imagem de evocar o passado e o futuro simultaneamente" (Strathern, *Artefatos da História*)

Gostaria de retomar agora o filme *Piragui*, comentado no início do capítulo anterior. Pois creio que talvez haja ainda certo estranhamento gerado pela justaposição, lado a lado, de um mito que conta histórias de um tempo muito antigo com o relato atual de uma pessoa guarani que, através dos sonhos de um terceiro, descobre uma relação que está sendo estabelecida, naquele momento com um ser cuja história remete aquele tempo. Buscarei a seguir, portanto, avançar em algumas discussões sobre como os Guarani se relacionam com seus mitos, tentando compreender melhor o lugar dos sonhos nesse processo de mediação entre mito e vida na vigília.

Por um lado, os mitos não deixam, realmente, de contar histórias de um tempo distante em que as divindades ainda caminhavam nessa terra e os seres humanos e os animais se falavam. Não à toa, um dos termos frequentemente usados pra se referir a essas histórias em guarani é *mba'eypy*, que significa, literalmente, o começo de algo. Mas é importante marcar que diversos personagens míticos, por mais antigos que sejam, não deixam de existir. Lembremos aqui do mito do Sol e do Lua. Após viver diversas histórias na terra, nas quais foram fazendo o mundo tal como ele é hoje, os dois irmãos sobem aos céus. Mas lá eles seguem suas vidas, junto a outras divindades, cada qual em sua aldeia celeste. E se tal distância dificulta uma comunicação direta deles com os Guarani, esses conseguem se por em relação com aqueles através de seus *nhe'ẽ* por meio das rezas e dos sonhos. O mesmo se aplica aos diversos seres míticos. Eles seguem existindo, vivendo suas vidas e reproduzindo seus próprios coletivos. É apenas nesse plano e com esses corpos que os Guarani já não podem mais enxergá-los ou se comunicar diretamente com eles. Limitação, contudo, que não está dada para os *nhe'ẽ* no tempo do sonho.

Há, portanto, duas características que valem aqui ser frisadas antes de prosseguir e que tentarei analisar com mais calma a seguir. Em primeiro lugar, parece ser realmente uma característica notável dos personagens dos mitos que habitaram a primeira terra nos tempos antigos a qualidade de não perecer (*marã e' ÿ*). E, em segundo lugar, que os mitos oferecem uma reflexão para certas configurações posicionais e predisposições entre distintos coletivos (onde vivem determinados seres, a razão de sua maior ou menor agressividade em relação aos Guarani etc.). E isso, por sua vez, faz com que os mesmos também possam ser utilizados como importantes chaves de orientação para a vida dos Mbya nesse mundo (Vanzolini 2015; 2018). Contudo, é justamente por esses seres estarem vivos e atualizando constantemente sua relação com os Guarani que tais predisposições não se colocam como absolutas, havendo um porvir a ser construído entre distintos coletivos.

Volto aqui a Piragui para aprofundar o tema. Ladeira ([1992] 2007: 149), relata uma interessante versão de seu mito de origem. Nos tempos antigos, um grupo guarani teria se dirigido ao litoral para tentar atravessar o mar e chegar à terra de Nhanderu. Contudo, entre eles haveria uma mulher muito “fraca” que não teria conseguido passar pelas provas necessárias para realizar a travessia. Por conta disso, apenas sua alma teria ido ao encontro de Nhanderu, enquanto seu corpo teria ficado na terra, sendo “comprado” pelos peixes para ser sua “rainha”.

Esse curioso movimento não se restringe apenas ao mito de Piragui. Assim, é bastante comum entre meus interlocutores tanto as narrativas sobre os antigos guarani que souberam aqui reproduzir o modo de vida das divindades e com isso tornaram-se Nhanderu Mirĩ (sobre os quais falarei mais em breve), quanto sobre outros que, por erros ou infortúnios, ficaram nesse plano, se tornando os espíritos-dono protetores dos diversos seres que residem nesse mundo¹³². Isso ajudaria a explicar, portanto, no caso de Piragui, tanto a predisposição negativa dela em relação aos Guarani (parentes das divindades) como também o fato mais geral dos espíritos-dono serem imortais (como eram os antigos Mbya)¹³³.

¹³² O tema está presente na etnologia desde Cadogan ([1959] 1997) e foi recentemente retomado e aprofundado por Pierri (2018a)

¹³³ Um outro fato digno de nota é que são os peixes que “escolhem” sua dona, mostrando como o par dono-xerimbabo é composto de forma ativa pelos dois polos da relação.

Já o mito narrado por Elias no filme analisado mostra como a partir de uma nova história a relação de Piragui com os Guarani se atualiza: após o sacrifício de um homem que se entrega à Piragui essa passa a entregar seus protegidos, os peixes, aos Guarani. O mito, portanto, nos fala de um tempo em que a pesca não era possível e nos afirma que sua existência (assim como qualquer ato que implique adentrar outros domínios e se apossar de seus elementos) só pode se dar a partir de uma mediação, de um encontro de diferentes coletivos que se põem em relação.

Ambas as narrativas são bastante consolidadas e creio que servem como importantes balizas para os Guarani quando esses refletem sobre as relações que estabelecem com os peixes e com os rios¹³⁴. Assim, por mais que haja certo acordo vigente que faça da pesca uma forma menos difícil e arriscada de obtenção de alimentos, não deixa de haver, contudo, certa predisposição agressiva de Piragui e dos seres das águas em relação aos humanos e que deve ser bem observada durante as ações dos Mbya na vigília. Rafael e Neusa também me contaram que os *xeramoĩ* orientam os jovens guarani até hoje a não nadarem muito nos rios,

Rafael: porque eles [os donos] não gostam que a gente fique assim mexendo muito na água. Porque daí pode ir chegando e se afogar. Teve relato assim de algumas pessoas que ficavam assim nadando o dia inteiro daí eram puxadas pra baixo, como se fosse uma mão puxando mesmo. Tem relatos disso. Tudo tem *nhe'ẽ*, tem dono.

Há, contudo, certa abertura implícita aqui, que não deve ser menosprezada. Pois episódios como os de Jera, que são lidos como novas atualizações das relações dos Guarani com os seres míticos, contêm em si uma potência de transformação, não só em relação ao porvir da relação dos Guarani com outros coletivos não humanos, como em relação às próprias versões do mito. Não quero dizer, com isso, que tais mudanças sejam banais e ocorram o tempo todo. O que ocorre aqui, contudo, é que, ao contrário da relação que um *jurua* cristão estabelece com o texto escrito da bíblia, por exemplo, o que mais conta aqui são as experiências reais vividas pelos Guarani, de tal forma que tanto as versões consolidadas sobre os mitos, quanto as impressões dos Mbya em relação a determinados seres estão, intrinsecamente, abertas à mudança.

¹³⁴ Lévi-Strauss (1955 [2008]) já notava tal aspecto dos mitos que, mesmo se referindo a eventos muito antigos, criam estruturas que servem como referência para o presente e para o futuro.

Um outro exemplo aqui talvez possa nos ajudar. Nimuendaju ([1914] 1985) tratou com detalhe os mitos de destruição do mundo. Segundo os Apapocuva com quem conviveu o autor, o demiurgo teria à mão um certo número de possibilidades para destruir essa terra quando quisesse. Ele poderia soltar o morcego originário que comeria o sol; dar as ordens para que o gigante jaguar azul devorasse os homens; ou simplesmente tirar o suporte da terra fazendo com que essa desmoronasse. E, quando os pajés iam ter com o criador durante os seus sonhos, já ouviam as vozes das árvores, da terra e dos rios dizendo que estavam cansadas, suplicando a ele que já colocasse fim ao mundo (idem: 71). Quase cem anos depois, Macedo (2009: 63) registrou a seguinte fala de Kelvein, um jovem guarani da Terra Indígena Ribeirão Silveira:

“Só sei que a gente está tendo uma visão que os deuses estão tendo uma conversa entre eles pra poder já acabar com o mundo. Por que a mata já não está mais daquele jeito que eles deixaram, umas partes do mundo já foram muito destruídas, umas partes dos rios também já foram destruídas, muitas coisas foram sumindo. Por causa dessa destruição, o clima do mundo está se aquecendo bastante e o mar já não está mais como era antes, está mais a procura de outros espaços maiores. Então o medo da gente é que não aconteça do mar se levantar e acabar essa parte aqui. Mas nós sabemos que pode acontecer isso aqui, não só do mar vir pra cá, mas até mesmo um furacão pode aparecer. Nós tivemos já vários sonhos sobre isso, e até os próprios deuses pediram pra gente fazer *opy* lá pro alto do morro.”

O trecho, que por um lado revela semelhanças notáveis com o que havia sido descrito por Nimuendaju¹³⁵, também mostra como elementos presentes nos discursos contemporâneos sobre as mudanças climáticas, passam a compor com o universo mítico. E não se trata aqui de uma “versão isolada”, uma vez que já escutei narrativas semelhantes a essa entre diversos interlocutores meus. Assim, a experiência vivida não nega o mito, mas colabora aqui com a elaboração de novas versões: não só as divindades seguem olhando o mundo e mudando seus julgamentos sobre esse a partir da história que se desenrola, como o desenvolvimento das ciências e de outros conhecimentos antes de negar, possibilita jogar novas luzes sobre o universo mítico. Concepção que parece estar profundamente relacionada com a famosa “abertura ao outro” dos ameríndios descrita por Lévi-Strauss (1993), para os quais não há nenhum

¹³⁵ Pierri (2013) também relata alguns sonhos que interlocutores distintos tiveram com o fim do mundo e os relaciona com o trabalho de Nimuendaju. Já para uma discussão mais ampla sobre a relação entre os mitos indígenas sobre o fim do mundo e o chamado antropoceno ver Danowsky & Viveiros de Castro (2017)

problema em conciliar os mitos do fim do mundo e os conhecimentos tradicionais com a climatologia do *jurua* e seus saberes¹³⁶.

O que vale notar, é que tanto na história de Jera, quanto no relato de Nimuendaju ou Macedo, o sonho aparece como meio privilegiado pra atualizar o mito, uma vez que é o espaço por excelência em que, por meio do *nhe'ẽ*, é possível ter acesso mais direto às divindades e aos demais personagens míticos com os quais esse interage.

Tal potência dos sonhos, inclusive, parece afirmada por mais uma versão do mito de Piragui, recolhida por Macedo (2011: 9-10). Nela, ao invés do pai oferecer a si mesmo para Piragui ele oferece seu filho que ainda vai nascer em troca dos peixes. Quando o menino está próximo aos dez anos (idade em que Piragui iria buscá-lo) ele sonha com uma mulher tentando pegá-lo. Tal sonho o assusta e ele o conta para o pai que diz que não era nada. Logo depois o menino sonha com alguém que lhe diz para fugir quando a mulher do sonho for atrás dele, indo morar em um lugar distante do rio¹³⁷ e não devendo nunca mais se banhar nele. Assim, quando o menino ouve a voz de Piragui o chamando ele foge para longe, como orientado no sonho. Já adulto, contudo, sem ter conhecimento de sua história, sua mulher o empurra no rio e ele é levado por Piragui.

Haveria diversos elementos que poderiam ser ressaltados numa comparação mais aprofundada das versões¹³⁸. O que, contudo, gostaria de sublinhar é o lugar

¹³⁶ Afinal, se como bem nota Vanzolini (2018: 176-179), os mitos (e, pelo menos no contexto guarani, também os sonhos) que estão sempre em transformação são tidos como fontes de conhecimento importantes, está dada de antemão a ideia de que aqui o conhecimento em si, por sua vez, é sempre incompleto e, portanto, aberto ao acontecimento.

¹³⁷ Note-se a insistência da relação entre cosmologia e a mobilidade ao redor do território: Jera sai da aldeia que estava para se distanciar da cachoeira, Kelvein fala que as divindades orientam os Guarani a construir a casa de reza no topo do morro para escapar do mar que vai subir, o menino prometido a Piragui deve se afastar do rio.

¹³⁸ Há ainda uma outra versão presente em Cadogan ([1959] 1997) e outra em um filme produzido na aldeia Sapukai (Mbya'i Piragui- A lenda da sereia) que possuem algumas variações interessantes. Nesse curta-metragem, a raiva inicial de Piragui é resultado do fato do homem fazer cocô no rio. E, em ambas as versões, o filho que o pai promete para Piragui consegue se salvar graças ao auxílio de um pássaro (frequentemente relacionado aos *nhe'ẽ* e as divindades como argumento no capítulo 4). Assim, utilizando-se de chaves comuns à análise estruturalista dos mitos, poderíamos dizer que a relação negativa dos humanos com Piragui pode ser pensada como consequência do desejo desmedido (no caso da mulher grávida que aceita que o marido se entregue em função de sua vontade de comer peixe) ou da incontinência (caso do homem que faz cocô no rio) ou do desconhecimento (caso da mulher que, sem saber de Piragui, empurra o marido na água fazendo com que o mesmo seja capturado). Todos os casos marcam uma falta de boa medida nas relações, seja pelo excesso ou pela falta. Por outro lado, as

particularmente destacado dos sonhos nessa versão. Através do primeiro sonho a tentativa de sedução por parte de Piragui é revelada ao menino. A partir do segundo sonho, uma voz (um *nhe'ẽ?* uma divindade?) o alerta sobre o perigo e como escapar dele, orientando as ações que deve tomar na vigília. Assim, o sonho pode ser tanto um espaço de consolidação de uma ação ruim que se desenvolve em relação à pessoa como a possibilidade de encontrar os meios para escapar dessa ação. O que, contudo, sempre pode ser revertido de forma drástica pelas ações mais banais, como um engano ou um pequeno empurrão, na vigília.

O sonho, portanto, se apresenta aqui como um meio de ligação e possibilidade de continuidade do mito na vida dos Guarani. Possibilidade de atualizar a cada noite (para o bem ou para o mal dos sonhadores) relações que se dão entre os coletivos guarani e os demais seres desde os tempos antigos. Se em sua narração do mito de Piragui, Elias conta que nos tempos antigos os homens sabiam onde ficava cada ser e podiam vê-los, o sonho restaura essa possibilidade, colocando a pessoa novamente nesse campo relacional. Os mitos, portanto, não são cânones. A partir das relações estabelecidas em sonho pode-se não só modificar coisas que haviam sido colocadas pelo mito como também pode-se descobrir novos elementos sobre os tempos antigos que não eram conhecidos, produzindo novas versões do mito¹³⁹. Arqueologias e historiografias oníricas, que possibilitam novas chaves de compreensão do passado e do futuro porvir.

Nesse sentido, creio haver uma grande semelhança entre os Guarani e os Warlpiri da Austrália com que trabalhou Glowczewski (idem: 64) para quem:

“o sonhar [*dreaming*] é também o mito, ou melhor, os mitos, todas as histórias que ordenam os elementos entre si, que põe ordem na desordem de todas as combinações possíveis. Estas sequências narrativas criam descontinuidades permanentes, já que os homens podem produzir sonhos que revelam sequências narrativas antes esquecidas. As novas sequências podem ser integradas ao *corpus* de mitos, mas somente sob a condição de serem aceitas pelo grupo, o que está longe de ser algo sistemático, provocando toda sorte de acerto de contas”

possibilidades de conjurar a ameaça de Piragui nas distintas versões apontam todas para elementos e seres que operam a mediação entre humanos e divindades no pensamento guarani: sonhos, crianças e pássaros.

¹³⁹ Overing (1995: 134) já havia notado em relação aos Piaroa, que o tempo mítico não seria, em absoluto, um passado morto, mas pelo contrário, um passado onipresente, atual e aberto na história é seus desdobramentos.

Algo semelhante é notado por Limulja (2022) em relação aos sonhos dos xamãs yanomami, para os quais é bastante comum que se veja em sonhos o desenrolar de certos episódios míticos. O que, se por um lado atesta a veracidade dos mitos (que são efetivamente vividos em sonho) também é responsável pela produção de suas variações de acordo com o que é visto por cada sonhador. Mitos e sonhos são regidos, assim, por princípios lógicos e por uma matéria semelhante, de tal forma que as ações que se desenrolam em sonho podem transformar os mitos a qualquer momento. Inspirados em Lévi-Strauss ([1971] 2014: 621-3) poderíamos por certo afirmar que sonhar é sempre recontar, é sempre transformar. O que reforça, como bem nota Limulja (idem) o fato de os mitos não terem fim, sendo sempre sonhados e transformados¹⁴⁰.

Território sonhado

“era preciso fazer do céu uma realidade terrena, da permanência da alma celeste uma questão terrestre, restituir aqui a agência perdida num tempo remoto, refazer o tempo” (Sztutman, O Profeta e o principal)

Em certo momento de nossa conversa, Genézio comentou o seguinte:

Genézio: Eu já sonhei com uma aldeia. Mas eu não consigo descobrir o lugar que eu sonho. Uma pessoa chegou e falou pra mim no sonho: "essa aqui é a aldeia de vocês. Fica aqui, é essa área aqui". Ele até falou o nome da aldeia, mas eu não conseguia mais lembrar quando acordei.

Quando a gente acredita a gente segue o sonho. Por isso que os *xeramoĩ*, as *xejaryi*, quando atravessaram o Brasil, quando vieram do Paraguai e da Argentina, eles vieram pelo sonho, porque participavam muito da casa de reza e usavam muito o *petỹgua* [cachimbo]. *Petỹgua* e casa de reza eram

¹⁴⁰ Nas palavras de Sztutman (2022: 15), a discussão em questão, "lança nova luz no conceito lévi-straussiano e estruturalista de "transformação": os mitos yanomami se transformam ao serem (re)contados, pois são efetivamente experimentados, vividos pelo xamã. A maneira pela qual os xamãs yanomami experimentam o mito no espaço-tempo do sonho revela-se um elemento chave para se compreender a variação mitológica. Em suma, xamãs criariam repertórios míticos por meio de seus sonhos, concebidos, vale enfatizar, como verdadeiros acontecimentos".

o mapa, a gente tinha tudo na cabeça, na memória. A gente seguia. Mostrava um lugarzinho aqui, a gente ia. Depois mostrava outro lugarzinho lá. É assim que os *xeramoĩ* faziam.

A gente ainda segue esse sonho, mas hoje em dia é mais difícil pra nós. O *jurua* também já deixou tudo cercado ao redor. A gente não consegue mais sair muito nem pra lá nem pra cá.... já fica tudo perdido.

No início do século passado, Nimuendaju ([1914]1987: 9) já relatava com espanto situações em que xamãs guarani, guiados pelas divindades em seus sonhos, deixavam suas regiões de origem junto com seus familiares e migravam para o litoral na busca de *yvy marã e'ỹ* (conhecida na literatura pela tradução de “terra sem mal”) ¹⁴¹. O autor ainda conta intrigado que muitas dessas migrações ocorriam, ao seu ver, de uma hora para outra, sem que fosse possível para ele identificar qualquer grande motivação que as impulsionasse.

Há, de fato, diversos relatos sobre caminhadas impressionantes. Um importante exemplo é detalhado por Ciccarone em sua tese (2001), na qual a autora descreve a trajetória de Tatati, uma liderança espiritual feminina que, guiada pelos sonhos, saiu com seus parentes do Paraguai, passando pela Argentina e pelo Rio Grande do Sul, deslocando-se finalmente para os estados do Rio de Janeiro e do Espírito Santo, formando, nessa caminhada, diversas aldeias nas quais vivem muitos de seus descendentes até hoje ¹⁴².

O livro de Pierri (2018a) aprofunda de maneira bastante rica a discussão sobre a busca dos Guarani por *yvy marã e'y*, de tal forma que, antes de prosseguir, vale a pena retomar alguns dos pontos levantados pelo autor. Em primeiro lugar, a própria tradução do termo por “terra sem mal” precisaria ser considerada. Pois se de fato *yvy*

¹⁴¹ Em sua classificação dos diferentes tipos de sonho, Tobie Nathan (2012: 155) retoma sonho do Faraó interpretado por José no velho testamento como exemplo para se pensar os “sonhos de chefe”, aqueles que, uma vez interpretados, dirão respeito a uma ação que deve guiar toda uma coletividade. A ideia parece encontrar bastante ressonância nos sonhos das lideranças espirituais guarani aqui relatados. O que valeria talvez destacar, como veremos mais a frente, é que não é necessário ser um chefe para se ter um sonho de chefe. Tão importante quanto o sonho em si, é a habilidade de saber compreendê-lo e determinar ações a partir dele: afinal, o Faraó nada poderia fazer com o sonho que teve se o astuto José não o tivesse interpretado corretamente.

¹⁴² Também é bastante interessante a história da caminhada de alguns grupos guarani que, ao invés de seguirem sua trajetória do interior do Brasil em direção ao Sudeste (para depois irem subindo para o norte sempre próximos ao litoral), fizeram seus percursos do Centro-Oeste rumo a região Norte, formando algumas aldeias que existem até hoje na Amazônia brasileira. Tal história é relatada por Machado (2015), Mendes Júnior (2018), assim como no Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) que o CTI ajudou a elaborar para a TI Nova Jacundá, localizada no Pará.

marã e'y é pensada como um melhor porvir, a tradução demasiadamente influenciada por uma leitura cristã, deixa de levar em conta que o termo *marã* diz mais respeito a propriedade das coisas de perecerem. Nesse sentido, mais do que um mal genérico o termo usado pelos Mbya privilegia um caráter específico das coisas do mundo almejado: o de não perecerem, em contraposição às coisas nessa terra.

O que o autor mostra é que essa distinção entre perecível e imperecível é chave essencial para leitura da cosmologia guarani já que a distinção essencial dos seres e objetos desta terra quando comparados com os que habitam as plataformas celestes seria justamente o de perecerem. Assim, todas as coisas desta terra seriam apenas imagens (*a'ãga'i te ma*) perecíveis dos modelos originários presentes nas moradas das divindades, constituindo o que o autor denomina de “platonismo em desequilíbrio perpétuo”¹⁴³.

Pierri (idem), então, mostra como entre seus interlocutores há uma curiosa descrição dessas moradas celestes: nelas, as divindades criadoras desse mundo (e designadas pelos guarani como *nhaderyke'y kuery*, nossos irmãos mais velhos) seriam detentoras, por um lado, de todas as tecnologias dominadas pelos brancos, mas em seus modelos originais imperecíveis, ao mesmo tempo que cultivariam uma forma de vida (alimentação, reza, fala, rituais) igual a dos Guarani.

Assim, o autor demonstra, que é a partir desses termos que os Mbya pensam uma de suas mais difundidas versões do mito da “má escolha” (profundamente analisados em diversas variações por Lévi-Strauss em suas *Mitológicas*): enquanto os antepassados dos brancos teriam escolhido pelas tecnologias das divindades (só que em sua versão perecível), os Guarani teriam escolhido pelo *nhandereko*. As tecnologias dos brancos, contudo, perecem e quando mal usadas, ainda, acabam destruindo as próprias condições de vida desse mundo¹⁴⁴. O *nhandereko*, por outro lado, se constitui

¹⁴³ Vale notar aqui a diferença na forma que os Guarani e os Yanomami parecem utilizar a ideia de imagem. Pois, se entre os Yanomami, é comum que os *ütupe*, espíritos dos tempos míticos, sejam traduzidos por “imagem” (Kopenawa & Albert 2015), como ocorre também com diversos outros povos, no caso guarani são os entes dessa terra, em seus corpos mortais, que seriam imagens perecíveis dos seres míticos que habitam as moradas celestes. Contudo, enquanto os Yanomami parecem ressaltar o sentido imaterial, colorido e brilhantes das imagens (Ibidem; Viveiros de Castro 2006), o que está em jogo para os Guarani parece ser a imagem no seu sentido de cópia. Assim, se ambos os povos aproximam componentes distintos da pessoa à ideia de “imagem”, vê-se que os sentidos de imagem privilegiados por cada um também diferem.

¹⁴⁴ Uma interessante fala da xamã Maria Tataxi em relação ao tema é reproduzida em Ladeira ([1992] 2007: 162)

enquanto meio para que os Guarani produzam para si corpos semelhantes aos de suas divindades, processo denominado pelos Mbya de *aguyje*, o que permitiria que os mesmos alcançassem *yvy marã e’y* em vida, tornando-se imperecíveis.

Assim, são bastante mencionadas entre meus interlocutores as figuras dos *Nhanderu Mirĩ*, antigos guarani que através das orientações das divindades em sonho e da busca determinada por locais em que pudessem construir suas aldeias e viver de forma plena o *nhandereko*, conseguiram chegar ao *aguyje*, formando suas próprias moradas celestes, onde tudo também é imperecível, a meio do caminho entre a terra e as moradas das divindades principais. Personagens que, ao mesmo tempo que se constituem como figuras míticas, aparecem de maneira bem mais próxima dos Guarani atuais que, não raras vezes, relatam histórias de grandes xamãs de 2 ou 3 gerações atrás que teriam conseguido passar pelo *aguyje*.

Pierri (2018a) ilustra de maneira bastante esclarecedora isso ao relatar a história de um *xeramoĩ*, ainda vivo, do Vale do Ribeira, que contou que através de seus sonhos foi instruído por um *Nhanderu Mirĩ* para que ele pudesse também alcançar o *aguyje*. Seguindo tal divindade, o ancião foi construir sua aldeia em uma ilha, começou a se alimentar apenas das comidas tradicionais e passou por uma série de provações. Assim, as orientações divinas passadas em sonho faziam com que o *xeramoĩ* reproduzisse nesse mundo as afecções corporais das próprias divindades¹⁴⁵. E, caso tivesse conseguido seguir com mais rigor tais orientações, ele teria criado um corpo leve e imperecível, de tal forma que elas teriam reconhecido nele um semelhante, permitindo que ele se transportasse para *yvy marã e’y* e lá vivesse eternamente¹⁴⁶.

Já ouvi diversas vezes de meus interlocutores que hoje já não seria mais possível alcançar *yvy marã e’y*, pois, como argumentam, boa parte das matas necessárias pra viver de acordo com o *nhandereko* estariam destruídas e as comunidades se encontrariam demasiadamente dependentes dos alimentos e dos objetos dos brancos. Contudo, tais falas parecem apontar mais para uma dificuldade

¹⁴⁵ Sim, como nunca é demais lembrar, as divindades aqui possuem corpos com os quais comem milho, dançam, visitam parentes e até mesmo jogam peteca.

¹⁴⁶ Nas palavras de H. Clastres (1978: 89) em relação ao tema: “É possível ser homem e contudo tornar-se deus, ser mortal e todavia imortal. Uma lógica que recusa o princípio de contradição parece operar nesse pensamento que, ao mesmo tempo, opõe os extremos e almeja torna-los compatíveis ou compossíveis”. Ou, de acordo com Fausto ([2001] 2014: 486) refletindo sobre o texto da autora, a “separação homens/ divindades entre os Tupi não seria da ordem do Ser, mas do acontecer”.

prática do que para uma impossibilidade lógica. E, independentemente de se alcançar ou não o termo final do processo de *aguyje*, as histórias das caminhadas desses antigos xamãs parecem servir ainda como uma espécie de norte, como referência conceitual, para diversos Guarani com quem convivi. Como um exemplo em relação a possibilidade de caminhar e formar novas aldeias nas quais se possam plantar, colher e cozinhar os alimentos tradicionais, viver mais perto das matas, realizar os rituais e aconselhamentos.

O que vale notar aqui, e que pretendo explorar a seguir, é que em todos esses relatos os sonhos aparecem como elemento fundamental no processo de busca pela nova aldeia. Veja-se, por exemplo, o seguinte trecho de uma entrevista realizada com Vera Mirĩ, um importante *xeramoĩ* que faleceu recentemente e que esteve a frente da fundação da aldeia de Sapukai em Angra dos Reis (RJ):

“*Nhe’ẽ* esclarece onde é que deve ser feita a aldeia, por onde e pra onde tem que ir. Tudo isso eles esclarecem. Através dos *nhe’ẽ* eu estava sabendo onde ia fazer a aldeia. *Aexa ra’u, há’e rire ma aju; ojapura* (nos sonhos, os *nhe’ẽ* me contaram onde deveria ir). De lá de Paranaguá [PR], vim até aqui, em Brakui [RJ], pra ver. Na hora que cheguei de volta a Paranaguá, meus filhos e parentes próximos já estavam querendo vir até Brakui também. Os meus parentes, filhos e netos queriam vir naquela mesma hora, mas eu disse que não, que devíamos esperar mais um pouco. Os próprios *nhe’ẽ* que me disseram que devia esperar mais um pouco. Tínhamos que esperar que os *xondaro* [guerreiros] de Nhanderu clareassem mais toda aquela região, o que é que tem lá, quais os espíritos ruins das montanhas, da água. Os *xondaro* de Nhanderu vão lá para conversar primeiro, para explicar que ali os Guarani iam fazer uma aldeia: “vão vir os meus parentes”, dizem [aos espíritos]. E eles pediram para esperarmos mais um pouco. Eu mesmo pedi a Nhanderu Tupã para fazer isso antes de nos mudarmos para Brakui desde Paranaguá.” (Pesquisadores Guarani, 2015: 49 apud Keese dos Santos, 2017: 173).

O relato é bastante interessante por articular de forma clara a ação do ancião enquanto liderança de uma família prestes a se colocar em movimento para formar uma nova aldeia com sua relação com os *nhe’ẽ*¹⁴⁷. São esses que, por meio dos sonhos, orientam as direções e os tempos da caminhada, revelando também a diplomacia cósmica que deve ser feita anteriormente para que os Guarani se instalem lá: pois é

¹⁴⁷ Um belo relato dessa mesma caminhada também é feito por uma das irmãs do reconhecido *xeramoĩ* no filme *O último sonho*, de Alberto Alvares.

preciso que os *xondaros* de Nhanderu estejam a frente, negociando com outros espíritos e preparando o lugar para que os Mbya possam se estabelecer.

Os *nhe'ẽ*, portanto, não só está a frente no tempo, como vimos no primeiro capítulo, como no espaço, antecipando a circulação que os Guarani deverão fazer ao longo da vigília. Concepção com bastante ressonância com a linguagem e com a filosofia política guarani, em que as lideranças são frequentemente pensadas como *tenondegua*, como aqueles que vão a frente, que puxam um movimento¹⁴⁸. Ideia de liderança que não reproduz a imagem de um mando transcendente, mas de alguém que coloca o próprio corpo a frente, abrindo caminhos, algo que aparece como marca da política ameríndia pelo menos desde Montaigne ([1580] 1972: 109).

Ideia que se baseia também, como é preciso notar, mais em termos referenciais do que absolutos, já que alguém pode estar à frente num determinado movimento e não em outro. Ou, até mesmo, porque uma pessoa pode estar à frente de um movimento em relação a um determinado coletivo mas, para ela mesma, pode haver ainda outro alguém (humano ou não humano) a sua frente. Nesse sentido os *nhe'ẽ* e as divindades, também podem ser considerados como *tenondegua* e, se por um lado há uma liderança que está a frente de um grupo de familiares e que puxa o movimento que deverá formar uma nova aldeia, para que essa seja bem orientada é importante que à frente dela também estejam tais alteridades, como bem mostra o relato de Vera Mirĩ¹⁴⁹. Algo presente na análise de Macedo e Sztutman (2014: 289) em relação a um dos nomes pelos quais é mais frequentemente chamada a principal divindade guarani (Nhanderu Papa Tenondé), que diz respeito tanto ao fato do mesmo ser primeira no tempo, quanto de que é ele que está na frente, como que puxando uma fila, orientando um movimento que deve ser seguido pelos Guarani.

Movimento mítico que se realiza no território, se entrelaçando, assim, com a principal reivindicação política dos Guarani hoje frente à sociedade envolvente. Algo já analisado por Pierri (2018b) que argumenta que o amplo território ao longo do qual se

¹⁴⁸ Algo bem semelhante ao que Viveiros de Castro (1986) formulou em relação aos *tenetãmõ* araweté e Fausto em relação ao *tenotará* parakanã. Em relação aos Guarani Mbya o tema foi bastante desenvolvido por Keese dos Santos (2017) e entre os Kaiowá por Pimentel (2012).

¹⁴⁹ Não à toa o espanto de um interlocutor guarani de Silva (2018: 180) que reconheceu em Moisés, em sua migração com o povo hebreu para a terra prometida, as habilidades dos xamãs guarani: "Moisés fazia como a gente. Não sei como ele conseguiu fazer igual o índio. O deus falava com ele, só que quase ninguém acreditava também. Ele sabia o que ia acontecer"

estendem as aldeias guarani hoje reflete o caminho percorrido pelas divindades Sol e Lua, irmãos mais velhos dos Guarani, nos tempos antigos:

“O Sol ainda na barriga da mãe, percorre a plataforma terrestre partindo do local que eles concebem como o centro do mundo (*yvy mbyte*) e segue em direção a Leste até que atinge, já com seu irmão Lua, o fim da terra (*yvy akã*)¹⁵⁰. Após o fim da terra havia nesse tempo uma outra ilha (*yy paũ*), à qual passam Kuaray e Jaxy, matando as onças originárias. Essa outra ilha, que vai se separando progressivamente da terra, tornar-se-á uma das moradas celestes e esse processo de separação desemboca na criação do mar. [...] Estando os Guarani destinados a ‘imitar’ os heróis da raça, como dizia Alfred Metraux, eles devem formar suas aldeias em toda extensão do percurso que foi realizado no início dos tempos pelos irmãos Sol e Lua” (idem: 36-37)¹⁵¹

É como se os mitos traçassem, portanto, toda uma cartografia de um grande território povoado pelos diversos seres, visíveis e invisíveis. As histórias dos antepassados míticos, seja os mais distantes como Sol e Lua, seja os mais próximos como os Nhanderu Mirĩ, estabeleceriam certas coordenadas, parâmetros gerais de como agir nesse mundo. Mas seriam os sonhos, justamente, que serviriam como principal bússola: como ferramenta capaz de atualizar, de tornar presente a relação de determinada pessoa com as divindades para que essas possam, assim, trazer orientações específicas para que, ela e seus familiares, busquem seu próprio caminho. Assim, se como bem demonstra Lévi-Strauss ([1971] 2014: 650), o mito estabelece as separações vividas no presente, como a que distingue as divindades e os humanos, aqui não é apenas o ritual, mas o próprio caminhar que busca refazer a continuidade perdida¹⁵².

E não deixa de ser curioso que o exemplo que me parece mais próximo ao dos Guarani na forma de conjugar mito, sonho e caminhada não seja o de algum outro grupo de língua Tupi das Américas, mas dos Warlpiri australianos com quem trabalha Glowczewski (2015). Andarilhos do deserto, eles articulam em uma mesma palavra (*jukurrpa*, traduzida pela autora e por seus interlocutores como *dreaming*) ideias que em português parecem tão distintas como as de mito, totem e sonho. Mas é na experiência vivida dos Warlpiri, justamente, que tais elementos se entrelaçam de maneira tão firme: é por meio dos sonhos que seus espíritos visitam lugares distantes,

¹⁵⁰ Sendo *yvy mbyte* frequentemente associada ao Paraguai e *yvy akã* à costa.

¹⁵¹ Ideia presente também já em Ladeira ([1992] 2007: 68)

¹⁵² Caminhada que opera uma guaranização do território, segundo Machado (2015), e que seria, conforme ele, “a marca registrada do Guarani.

encontram-se com grandes heróis míticos ou com totens antes desconhecidos e transformam-se a partir deles; sonhos que remontam aos trajetos desses heróis que nos tempos antigos construíram o mundo tal como é hoje a partir das marcas deixadas por suas caminhadas; sonho que serve como bússola para que na vigília possa se reconstruir o mundo pelo caminhar dos Warlpiri que vivem hoje.

Isso talvez possa ajudar a compreender em parte certa relação aberta e dinâmica que os Guarani possuem com seu território. Um exemplo interessante pode ser visto no filme *Ayvu Nhexyrõ - No passo da palavra*, de Wera Alexandre, no qual o cineasta retrata uma caminhada recente realizada por sua avó e por parte de seus familiares na busca de um novo *tekoa*¹⁵³. Após passar por uma forte doença que a levou a uma experiência de “quase-morte”, sua avó compreende que deve mudar de aldeia. Ela então segue uma liderança que tem um sonho que os leva a região de Paranaguá. Lá, contudo, eles perdem a pista dos sinais recebidos em sonho que não lhes dão clareza sobre onde exatamente estabelecer a nova aldeia. De tal forma que ela se muda para uma aldeia em Chapecó, enquanto a liderança espiritual espera por novos sinais em sonho para que a caminhada possa prosseguir. Apesar disso a avó de Wera afirma estar feliz em Chapecó, falando que as plantações têm vingado lá e já não sabe se pretende mais sair de lá.

Assim, ao mesmo tempo que o sonho permite aos Guarani se conectarem com as divindades e atualizar hoje suas antigas caminhadas e formas de vida, isso não ocorre de maneira totalmente clara e muito menos definitiva. Da mesma forma que os sonhos transformam os mitos, um novo sonho ou uma experiência ruim que se vive na aldeia em que se está, podem indicar que não se souber seguir com precisão um antigo sonho numa caminhada passada ou que um novo percurso ainda precisa ser feito¹⁵⁴. Nesse sentido, se “os sonhos não mentem”, como me disseram vários

¹⁵³ No livro *Nas redes guarani* (organizado por Dominique Gallois e Valéria Macedo) há um artigo do próprio Wera, em coautoria com Lucas Keese dos Santos, no qual há uma interessante reflexão sobre a prática da produção de filmes entre os Mbya. O livro também conta com textos dos cineastas guarani Carlos Fernandes Papa e Ariel Ortega, cujos filmes são comentados em diversos momentos deste trabalho.

¹⁵⁴ Ouvi diversas vezes de meus amigos guarani que os sonhos dão certos sinais (uma montanha, um rio, uma determinada espécie de pássaro) sobre a aldeia nova, mas que não revelariam de maneira explícita o lugar exato. Já ouvi alguns suspeitando, inclusive, que o lugar em que hoje se encontravam suas aldeias não era “exatamente” o lugar sonhado, sendo o verdadeiro um local próximo ainda a ser encontrado.

interlocutores, e podem representar uma comunicação direta com as divindades, nem por isso os mesmos são óbvios ou definitivos, devendo ser constantemente contrastados com a realidade que é vivida, como uma “matriz interpretativa dos acontecimentos que se sucedem nas localidades efetivamente habitadas”, como descreveu Pierri (2013).

Tal concepção de território se choca frontalmente com as a lógica do ordenamento territorial da sociedade envolvente e seu vício de determinar propriedades fixas, limites e fronteiras¹⁵⁵. Nesse sentido, é bastante esclarecedor o testemunho de Ladeira ([1992] 2007: 24) de que quando começou seu trabalho junto aos Guarani nos anos 1980 a ideia de lutar pela demarcação das terras era bastante estranha para eles já que representava uma limitação de espaço e “a própria deformação de seu mundo”.

Com o grande avanço da colonização e da destruição das áreas de Mata Atlântica, contudo, foi se tornando claro para as lideranças guarani que o reconhecimento de suas terras pelos *jurua* consistia em uma estratégia fundamental para garantir que suas comunidades pudessem seguir vivendo de acordo com seu *nhandereko*. De tal forma que hoje uma das principais tarefas que as lideranças guarani e seus aliados buscam operar é a difícil função de traduzir (mesmo que minimamente) as histórias e as concepções de suas comunidades sobre as terras que habitam nos códigos e parâmetros estabelecidos pelos não indígenas para que se possa garantir, assim, seu usufruto pelas mesmas. E, se os Mbya continuam chegando incessantemente em novas aldeias levados pelos sonhos (muitas vezes em locais reivindicadas por governos, empresas e particulares), novos discursos passam então a ser acionados no intuito de garantir a permanência de suas comunidades.

Um interessante exemplo é descrito por Ferreira (2018). O autor relata a história de uma liderança guarani que guiada por seus sonhos foi levada a estabelecer uma aldeia em uma bonita área no município de Viamão (RS). Contudo, o sítio em questão se encontrava na posse de uma não indígena que logo foi ao local junto à Brigada Militar requerendo que as famílias se retirassem. O sítio, contudo, se encontrava a venda, de tal forma que as lideranças envolvidas passaram a reivindicar

¹⁵⁵ Vale lembrar aqui de Virilio ([1977] 1996), para quem o poder do Estado se baseia justamente na organização do sistema viário, no controle da circulação.

que o mesmo fosse comprado, através de recursos que já haviam sido prometidos pras comunidades guarani da região como compensação dos impactos da duplicação da BR-101 sobre as mesmas. O assunto foi levado ao Ministério Público Federal que então se reuniu com as lideranças guarani envolvidas, junto aos seus assessores e representantes da Funai. Foi no meio dessa reunião que Arnildo Wera, um dos jovens e astutos coordenadores da CGY lá presente, explicou ao procurador responsável e aos demais presentes que, se a Constituição de 1988 reconhecia aos indígenas seus usos e costumes (de acordo com seu artigo 231), aquela terra deveria ser declarada como guarani já que os sonhos seriam o principal indicativo de que uma terra é tradicional de acordo com a “Constituição Guarani”.

Após a reunião, as negociações em relação a aquisição do sítio continuaram e seus desdobramentos específicos pouco são relevantes pra discussão que aqui proponho. O que me interessa marcar é como o território é lido pelos Guarani a partir de uma lógica outra, na qual a história das divindades e dos antigos é atualizada por meio de caminhadas que se desenrolam de forma contínua ainda hoje, orientadas, por sua vez, através dos sonhos. Assim, o território que precisa ser traduzido em reivindicações fundiárias, títulos, processos de demarcação ou aquisição de terras, longitudes e latitudes, é, antes disso, fortemente determinado pelos sonhos na “Constituição Guarani”. E se os Mbya não deixaram de se ver fortemente desterritorializados pelo avanço colonial sobre suas terras, não deixa de ser relevante notar que suas contínuas caminhadas e retomadas também seguem desterritorializando fronteiras, propriedades e leis para reterritorializá-las por meio de suas aldeias, sonhos e mitos.

Como vimos, as lideranças sabem muito bem que há uma luta política em que suas aldeias precisam ser reconhecidas através dos códigos estabelecidos pelos não indígenas, em suas leis e documentos. Contudo, para os próprios Guarani, há outros códigos em jogo. Códigos que constituem o território através de relações estabelecidas com distintos seres, humanos e não humanos. Território codificado e recodificado incessantemente através dos sonhos.

Capítulo 4- Acordando

É bastante consensual nos relatos dos Guarani com quem convivi que, num passado ainda bastante recente, o papel de liderança principal de cada aldeia costumava ser atribuído às figuras dos *xeramoĩ* e *kunhã karai*. Entre os Mbya, contudo, com a intensificação dos contatos com as instituições governamentais e civis dos *jurua* que passou a ocorrer ao longo das últimas décadas, passaram a se fortalecer lideranças mais jovens, que dominavam a língua e os conhecimentos sobre o mundo das políticas e dos projetos da sociedade envolvente¹⁵⁶. Assim, se no discurso de todos os Guarani com quem já convivi o lugar dos *xeramoĩ* ainda seria o de maior destaque, no cotidiano de diversas aldeias há uma posição de bastante relevo na condução das comunidades que foi se separando gradativamente dos anciões e rezadores, sendo exercida de maneira acentuada por jovens “caciques” e “vice-caciques”.

Porém, se tal tendência é bastante visível, há de se ponderar que não deixam de existir arranjos bastante diversos nas diferentes aldeias, mais ou menos centralizados, com maior ou menor participação dos anciões. Assim, há várias aldeias em que a figura do “cacique” ainda coincide com a do *xeramoĩ*, pajé e líder de uma família extensa. E há também casos, como o da TI Tenondé Porã, em que novos arranjos, como a criação de um conselho de lideranças para tratar dos diversos assuntos das comunidades, vem sendo experimentados. E é curioso que quando iniciei minha entrevista com Jera, pedindo pra ela me falar sobre a valorização e o uso dos sonhos entre os Mbya, o tema tenha se relacionado inicialmente para ela diretamente com essa questão.

Jera: Eu acho que eu começaria te falando de novo que acho que bastante gente desse território está vivendo um momento muito diferente. Que a partir desse movimento político que faz isso de juntar gêneros, *avakue* e *kunhãgue* [homens e mulheres], que possibilitou muita coisa diferente e transformou muitas coisas. E uma delas é o trabalho efetivo de mais cabeças pensando a vida de todo mundo. Por exemplo, o trabalho que estamos fazendo com jovens e adultos, combatendo o vício na bebida alcoólica e em outras drogas¹⁵⁷. Isso não aconteceria se tivesse num sistema de ter uma liderança ou duas de

¹⁵⁶ Tal processo também é comentado por Macedo (2009) e Keese dos Santos (2017)

¹⁵⁷ Nos últimos anos, diversas aldeias guarani vem vivendo uma intensificação dos casos de uso abusivo de álcool e drogas no interior de suas comunidades. Tais casos estão diretamente relacionados com um

cada aldeia que tem nome de cacique e vice-cacique. Porque de um modo geral as coisas ficam muito engessadas, sem fluxo, sem movimento, sem busca diversificada de caminhos. Por isso que começo falando que a gente tá vivendo esse momento diferente onde várias coisas da própria cultura guarani estão se fortalecendo.

Hoje, em 2022, principalmente nas novas aldeias, está se fortalecendo muito a cultura guarani. E a partir desse trabalho, dessa busca, isso potencializa muita coisa da cultura guarani no campo da espiritualidade, na casa de reza, no *nhandereko*, *nhaneramoĩ*, *nhandejary'i* e junto disso vem também a crença que não vem só pela fala, mas pelo corpo, pelo sentimento. E agora está sendo comum aqui as pessoas se encontrarem de manhã, tomarem chimarrão, fumarem e falarem sobre os sonhos. E a maioria delas quando se encontra de manhã já fala: “hoje eu não dormi bem”, “hoje eu tive tal sonho”, “não sei se foi pra mim mesmo ou pra outra pessoa, mas eu tive tal sonho”. E era uma coisa que até pouco tempo na verdade não estava rolando mais. O pessoal já chegava, já tomava café, sentava e todo mundo já estava olhando no celular e começando a brincar.

De modo geral o sonho era, na fala dos mais velhos, algo que te guiava depois que você recebia o Nhamandu (Sol) de manhã e agradecia que estava em pé novamente. E contavam que, antes do cacique e do vice-cacique, que mandavam em todo mundo, quem cuidava era o *xeramoĩ*. A vida na aldeia não era essa com escola, posto de saúde e projeto com *jurua*. A vida era trabalhar de dia, comer de dia, conversar de dia e de tarde ir pra casa de reza. E no dia seguinte a mesma coisa. Tinha uma rotina certa pros homens e pras mulheres. Os homens iam pra roça, iam ver os caminhos, fazer armadilha se fosse nas épocas de caça. E, antes de ter essa dinâmica, quem todo mundo procurava era o *xeramoĩ*, principalmente se a pessoa mesma tivesse tido um sonho diferente ou estranho. Ou sentava junto dos *xeramoĩ* pra fumar e tomar erva-mate, pra ver se o *xeramoĩ* não tinha sonhado alguma coisa que ele iria falar.

Então desde criança eu sempre ouvi falar dessa parte da cultura, de que quando você acorda, você tem que contar o que você sonhou pra ver se os mais velhos classificam como algo que você tem que se proteger e ficar mais quieto, por exemplo. A primeira coisa que as pessoas faziam era acordar e ir pro fogo, tomar erva-mate e fumar *petỹgua*. E hoje, pelo modo de ser de hoje nas aldeias, por ter toda essa influência da cultura do *jurua* e que sua vida é mais corrida e que tem esse mundo tecnológico mais presente pra todo mundo isso já não acontece mais assim. Agora eu, por exemplo, vejo que lá na casinha tá o Marcilio que até 4 ou 5 meses atrás não tinha celular. E agora eu vejo ele lá já com o cachimbinho na boca e o celular na mão. E tudo isso vai transformando. A pessoa já acorda lembrando

aumento das situações de violência nas terras indígenas. Em 2020 as lideranças da TI Tenondé Porã começaram uma experiência bastante interessante de recuperação de pessoas dependentes através do estabelecimento de uma espécie de comunidade terapêutica guarani na aldeia Kalipety, na qual são articuladas sessões de ayahuasca e a realização de trabalhos comunitários. Pretendo discutir o assunto numa oportunidade futura.

do celular. Eu mesma faço isso, principalmente quando eu durmo cedo e as pessoas ficam mandando mensagem até onze horas, meia noite. Então a partir dessa atitude já não lembra mais do que sonhou. Mas eu sempre pensei bastante também nessa situação do sonho. E quando eu pensava nessa política interna, diferente dessa que eu tinha visto, isso era importante. Porque os *xeramoĩ* davam essa orientação a partir do sonho. E o primeiro interesse muito forte que eu tive foi sobre essa época, sobre esse mundo que todo mundo falava.

A fala de Jera condensa diversos assuntos sobre os quais tentarei me debruçar no capítulo que se inicia e no epílogo. O que vale notar desde já, contudo, é que há um importante entrelaçamento apontado por ela entre o sonhar e as diferentes formas de organização política da comunidade. Por um lado, ela relata um processo histórico de enfraquecimento do sonhar relacionado a um novo ritmo e estilo de vida nas aldeias influenciado pelo mundo *juruá* e que teve, como paralelo político, o fortalecimento dos caciques e vice-caciques, caracterizados por ela por “mandarem em todo mundo”¹⁵⁸. Personagens descritos por ela em oposição aos *xeramoĩ*, que antes exerciam o papel de liderança das comunidades e que tem como aspectos marcantes, em sua fala, as características de “cuidar” e “aconselhar”. Ao mesmo tempo, contudo, Jera indica como o processo que vem sendo vivenciado em sua TI, de buscar um cuidado mais coletivo do território, acabou produzindo um curioso efeito: uma volta da intensidade dos sonhos e do desejo de compartilhar os mesmos entre diversas pessoas da aldeia.

No capítulo que agora se inicia buscarei discorrer sobre as formas que os sonhos e seu compartilhamento agenciam uma espécie de produção de coletividade na vigília que tem como principais marcas o cuidado e o conselho. Agenciamento que tem nos *nhaneramoĩ* e *nhandejaryi*, como veremos, figuras de destaque.

Xeramoĩ sonhador

Mencionei anteriormente certa polissemia da palavra *xeramoĩ*. O termo, que remete literalmente a uma relação de parentesco (“meu avô”) é também usado

¹⁵⁸ A fala de Jera também menciona marcadamente a questão do uso do celular em contraposição à lembrança e ao compartilhamento do sonho. Voltarei a esse ponto no próximo capítulo.

constantemente para se referir a qualquer pessoa mais velha, assim como para uma pessoa que é reconhecida por possuir um grande conhecimento. Por fim, trata-se ainda de um dos termos mais comuns entre os Mbya com quem mais convivo para designar os pajés¹⁵⁹. Contudo, se o uso da palavra pode remeter ora a um ora a outro sentido a depender do contexto, entendo que há uma lógica bastante explícita que os une num mesmo termo e que associa a idade e a experiência (evidenciada por determinado lugar geracional que se ocupa no interior da família) com a obtenção de conhecimento e poderes.

Assim, em diversos momentos do texto até agora e também em outros que virão, opto por não explicitar necessariamente qual dos sentidos do termo em português que está sendo mais referenciado. Afinal, como buscarei mostrar, no que tange às capacidades de saber escutar e aconselhar a partir dos sonhos todas as características às quais o termo remete (avô-velho-grande conhecedor-pajé) parecem ser bastante úteis. Nas linhas que se seguem agora, contudo, tratarei especificamente do *xeramoĩ* enquanto pajé, uma vez que um dos questionamentos iniciais desta pesquisa era justamente se o xamanismo guarani estaria intimamente ligado com uma maior capacidade de sonhar ou de “sonhar longe” como parece ocorrer com outros povos ameríndios¹⁶⁰.

Nimuendaju ([1914] 1987: 34) já afirmava que, entre os Guarani, “quem sonha sabe e pode muito mais que aquele que não sonha” e que, por isso, “os pajés cultivam o sonhar como uma das fontes mais importantes de suas sabedoria e poder”. Perguntei diversas vezes aos meus amigos mbya se os pajés eram melhores sonhadores. Ouvi, quase sempre, respostas afirmativas. Mas notei que algumas vezes a pergunta era recebida com certo estranhamento, como se estivesse deslocada ou não se referindo ao que realmente importava. Ao questionar Wera sobre isso, por exemplo, ele me falou:

¹⁵⁹ Alguns outros termos bastante frequentes são *opita'i va'e* (aquele que fuma) ou *yvyra'ija* (dono da “vara isígnia” na tradução de Cadogan [1959]1997), que também pode se referir ao auxiliar dos xamãs. Nos estados do Sul do Brasil já é mais frequente que os rezadores sejam chamados de *karai*.

¹⁶⁰ O caso yanomami, descrito em minúcia por Kopenawa & Albert (2015), foi um grande mobilizador pra mim, nesse sentido. Contudo o tema encontra ressonância entre diversos povos ameríndios. Uma ótima síntese em relação a diversos casos etnográficos é feita por Shiratori (2013), em especial no seu segundo capítulo.

Wera: Sim. Porque quando você vai na *opy* com aquela concentração e começa a acreditar no seu potencial, você vai lá, fuma *petỹgua* e começa a agradecer Nhanderu realmente porque de todos os anos que você viveu, que vive até hoje, foi graças a ele... E você põe sua vida na mão do Nhanderu *kuery*. E daí você começa a sonhar com coisas bem reais. Você começa a projetar coisas que vão poder acontecer realmente. E quando você começa a diminuir a frequência que vai no *opy* o seu próprio *nhe'ẽ* fica fraco, não consegue mais aquela confiança toda pra você conseguir sonhar. Então realmente o corpo de uma pessoa que vai muito na *opy* comparado com o da que não vai é totalmente diferente. Você vê a pessoa muito fraca, mal.

Mais do que propor uma diferenciação qualitativa entre os rezadores e os outros, Wera aponta com a sua fala que a principal distinção na habilidade de sonhar se relaciona com a participação ativa da pessoa na *opy*. A casa de reza e o cachimbo, como já vimos, aparecem como importantes instrumentos de fortalecimento da relação entre corpo e *nhe'ẽ* que, por sua vez, opera como mediador entre humanos e divindades. Fortalecimento que possibilita a ocorrência de melhores encontros oníricos e mais intensas predições. Assim, tal como indicava Pissolato (2007: 381-3), a *opy* mbya funcionaria como uma espécie de “potencializador” da comunicação dos *nhe'ẽ*, seja no eixo vertical, com as divindades, ou no eixo horizontal, com os *nhe'ẽ* de outros Guarani.

Creio que, nesse sentido, a fala de Wera nos revele certa ideia mais geral dos Mbya sobre a própria atividade xamânica. Afinal, vários Guarani que não se considerariam xamãs podem possuir seus próprios cantos-rezas (*tarova*) e até mesmo saber realizar alguns processos de cura com o tabaco (*petỹ*) ou remédios do mato (*moã*)¹⁶¹. E, se a atenção aos sonhos dos xamãs deve ser redobrada (como nos aponta Pissolato 2007: 325), qualquer pessoa pode ter sonhos com caráter preditivo e que podem, até mesmo, vir a orientar significantes ações coletivas. Nesse sentido, o xamã aparece menos como um ser que possui poderes totalmente outros, do que alguém que se aproxima mais de um certo ideal de pessoa que cultiva e desenvolve de maneira mais acentuada habilidades que existem de maneira latente ou em menor grau nas diversas pessoas mbya por meio da participação na *opy*. Isso não quer dizer, evidentemente, que os Mbya não façam a distinção entre aqueles que são ou não

¹⁶¹ A ideia do xamanismo como algo que se tem (em menor ou menor grau numa pessoa e em determinado momento) e não tanto como algo que se é, é bastante comum entre diversos grupos Tupi e é explorada com detalhe por Sztutman (2012:432-58)

xamãs. Tal diferença, contudo, não se dá tanto por alguma habilidade que é pensada a priori e sim a partir do prestígio conquistada através do reconhecimento público de um coletivo de pessoas guarani que frequentem a *opy*, os rituais, os conselhos e os processos de cura de um determinado xamã.

E se Wera afirma a importância da participação na *opy* para o bom desenvolvimento das habilidades xamânicas, a fala também indica que tais poderes se vinculam a uma prática que ocorre no cotidiano e que precisa constantemente ser atualizada. Pois, assim como a participação na *opy* fortalece o vínculo entre o *xeramoĩ* e os *nhe'ẽ* (e assim, conseqüentemente, desse com as divindades), a falta de investimento nessa relação pode enfraquecê-lo, acarretando a perda de poderes e o aumento de sua vulnerabilidade às potências agressivas. Trata-se, portanto, sempre de uma relação que se retroalimenta entre sonho e vigília, *nhe'ẽ* e corpo.

É a partir de tal vínculo que podemos compreender os relatos bastante comuns de xamãs que adquirem suas habilidades ou as veem reveladas através dos sonhos (Pissolato 2007: 346 e Keese dos Santos 2017:151, entre outros). Na mesma direção, não sonhar pode servir como um indicador, inclusive, de que um aprendiz de rezador ainda não está maduro, não se comunicando suficientemente com as divindades, como aponta Macedo (2009: 253)¹⁶². Assim, se o sonho pode operar como uma tecnologia de comunicação entre os humanos e as divindades, e que podem, assim, ajudar a orientar a vida na terra, é importante que os próprios xamãs exerçam bem os sonhos para aconselhar os seus como me afirmou Alberto Alvares:

“A última vez que fiz um trabalho lá no Rio Grande do Sul, uma rezadora muito forte disse que sonha aquilo que pode falar na reunião. Quando as comunidades fazem reunião, as pessoas sábias precisam sonhar e pedir conselho pra Nhanderu para saber com quais palavras podem aconselhar o seu povo. Para sonhar bem, você precisa pedir esse sonho e acreditar nele” (BENITES, YANOMAMI & ALVARES- no prelo).

Contudo, se por um lado a participação ativa na *opy* fortalece o vínculo dos *xeramoĩ* com as divindades aumentando sua potência de ação, isso não se dá sem que

¹⁶² É bastante comum no contexto ameríndio que os processos de revelação e de desenvolvimento de poderes xamânicos estejam relacionados a determinados tipos de sonho tidos pelos iniciados. Ver, por exemplo, Kopenawa & Albert (2015: 90-4) entre os Yanomami, Cesarino (2011: 117-22) entre os Marubo, Vanzolini (2015: 213-4) para os Aweti, Ramos (2018) para os Hupd'äh.

se assumam certos riscos inerentes ao ofício. Pois, ao realizar suas curas o rezador e seu *nhe'ẽ* também se põem em relação contínua com alteridades agressivas aos Guarani e causadoras de certas doenças¹⁶³. Nesse sentido, a resposta de Neusa, quando a questioneei se os sonhos dos *xeramoĩ* eram iguais aos das outras pessoas, é bastante elucidativa:

Neusa: Eles sonham igual, só que eu acho que pra eles vêm mais sonho do que pra gente. Porque pra eles aparece bastante coisa, ainda mais que eles mexem com *tekoaxy*¹⁶⁴. Eles falam que com eles também tem sonhos ruins.

Assim, o contato com os seres agressivos e causadores das doenças que o xamã estabelece em seus procedimentos de cura durante a vigília também pode enfraquecê-lo e deixá-lo mais vulnerável a possíveis ataques durante o sonho. Valeria ainda notar que parte considerável dos xamãs guarani relatam que tiveram seus poderes revelados após um período de forte adoecimento, de quase-transformação ou quase-morte, relacionado muitas vezes a uma proximidade excessiva com o mundo de alteridades perigosas¹⁶⁵. Experiência que, por sua vez, está intimamente ligada com a arte do xamanismo que exige um contato com tais alteridades, só que de maneira mais controlada e orientada aos processos de cura.

Em função de tal proximidade com alteridades potencialmente agressivas, o xamã deve reforçar ainda mais os procedimentos que favorecem um bom sonhar. Práticas que, entretanto, não me parecem distintas daquilo que é tido, de maneira geral, como uma boa conduta de uma pessoa mbya: comparecer de maneira ativa na *opy*, fumar *petỹgua*, manter o bom convívio com os parentes, se alimentar das

¹⁶³ Para uma discussão sobre os processos de adoecimento entre os Mbya (e também sua relação com os sonhos) remeto ao segundo capítulo dessa dissertação.

¹⁶⁴ Termo utilizado frequentemente para descrever a condição da vida e das coisas nesta terra, fadadas à perecibilidade e ao adoecimento, vulneráveis às agressões de diferentes seres que aqui habitam. Trata-se da junção da raiz *teko* (relacionado a “vida”, “modo de vida” ou até mesmo “jeito”) com a palavra *-axy* (dor ou doença).

¹⁶⁵ Nesse sentido a constatação de Lévi-Strauss ([1949] 2012a: 256) de que os xamãs, assim como os psicanalistas, eram majoritariamente pessoas que foram antes pacientes parece ser bastante precisa. Diga-se de passagem, não são raras as elaborações indígenas que compreendem os xamãs como espécie de “doentes eternos”, que retiram seus poderes justamente do convívio contínuo com um antigo espírito agressor ou um feitiço dentro de si, que passa a ser melhor administrado ou domesticado por ele. Veja-se, por exemplo, o interessante relato de Barcelos Neto (2002: 217) sobre os Wauja do Alto Xingu.

comidas tradicionais, evitar comer de noite etc¹⁶⁶. Ouvi bastante dos meus amigos mbya, contudo, que quando se está em uma busca por algo específico a pessoa deve se concentrar (*-japyxaka*) na *opy* e pedir que as divindades deem orientações em sonho para que ela possa encontrar o que procura, assim como ocorreu com Elza quando ela ainda buscava a nova aldeia em que iria morar com seus parentes, como relato na introdução.

Xeramoĩ interprete

“Quando você sonha uma pessoa é porque vai acontecer alguma coisa. Coisa ruim que pode acontecer amanhã, depois de amanhã. Tem vezes que ele não vai sonhar, mas eu que vou, daí eu aviso ele. E se ele acreditar ele respeita esse sonho. Daí eu estou salvando ele” (Genézio Gonçalves, liderança da aldeia Tekoa Mirĩ)

O *xeramoĩ* mbya é, também, constantemente apontado como um especialista na interpretação dos sonhos¹⁶⁷. Contudo, ao questionar meus amigos sobre a razão dos rezadores e anciões serem considerados como pessoas mais habilidosas na compreensão da experiência onírica, a resposta mais comum que me foi dada não se baseava em nenhum conhecimento misterioso, mas simplesmente na experiência. Veja-se, por exemplo, a resposta de Wera quando lhe perguntei como se fazia para se virar um bom intérprete:

Wera: Eu acho que é quando você já sonhou com várias coisas. E quando você interpreta você acerta. É mais isso. Tipo: "eu sonhei com isso e achei que era aquilo e aconteceu". Tipo isso.

¹⁶⁶ Desconheço, entre os Guarani, o uso de substâncias ou práticas corporais que sejam relacionadas de maneira mais exclusiva com a intenção de propiciar bons sonhos tais como Fausto ([2001] 2014: 345) descreve entre os Parakanã, Graham (2018: 173-175), para os Xavante, Kopenawa & Albert ([2010] 2015) para os Yanomami e Ramos (2018a) para os Hupd’äh.

¹⁶⁷ Como justifiquei na introdução, optei por seguir utilizando o termo “interpretação” em função do uso bastante frequente que meus amigos guarani fazem dele. Isso não quer dizer, entretanto, que não se deve buscar subverter seu sentido corriqueiro, demasiadamente atrelado a ideia de desvendar um significado oculto de um símbolo que nada é em si e que apenas representa outras coisas. Voltarei a isso com mais calma na próxima seção.

É através da própria prática de sonhar e de se atentar aos sonhos, buscando neles sentidos e observando seus desdobramentos na vigília que a pessoa vai desenvolvendo a habilidade de intérprete¹⁶⁸. Engajamento, tentativa e erro¹⁶⁹. Nesse sentido, a prática para a boa compreensão dos sonhos parece-nos iluminar uma concepção bastante geral sobre os processos de aprendizado entre os Guarani, nunca puramente teórico, mas sempre relacionados a uma experimentação por parte da pessoa, como bem notam Cabral de Oliveira e Keese dos Santos (2016).

Mas a fala torna evidente algo a mais: que a validade da interpretação só pode ser realmente dada a posteriori, a partir dos acontecimentos que se desdobram e dos efeitos produzidos pela ação das pessoas. Fato ao qual aludi em diversos momentos desta dissertação, mas ao qual talvez ainda não foi dada a devida atenção. Gostaria, para isso, de retomar um breve texto de Freud que talvez possa inspirar certas conexões (parciais, certamente).

Em *Construções na análise*, um dos últimos escritos do psicanalista, o autor critica a ideia de que o processo analítico se basearia apenas em interpretações¹⁷⁰, propondo que o analista na verdade também lança mão do que ele denomina de “construções”. Como em diversos de seus escritos, Freud parte de uma comparação entre o ofício do psicanalista e o do arqueólogo¹⁷¹, argumentando que, assim como o segundo deve buscar reconstituir toda uma história de antigas civilizações a partir de pequenos fragmentos que vai encontrando, o analista busca compreender certo evento traumático vivido pelo analisando e que se tornou inconsciente para ele a partir de pequenos vestígios que vão aparecendo na análise: sonhos, livre-associações, atos falhos. Trata-se, em ambos os casos de uma arte da incerteza e da mediação, pois busca-se compreender sempre algo que não foi vivido diretamente pela pessoa do psicanalista ou do arqueólogo.

¹⁶⁸ Algo bastante próximo ao que foi relatado a Pereira (2014:208) por um de seus interlocutores Mbya.

¹⁶⁹ Pierrri (2013: 165) traz o relato de um xamã guarani que conta que o mundo já teria sido criado e destruído três vezes por Nhanderu até chegar em sua versão atual que teria um esteio seguro. Já Pelbart (1990: 31) conta que, para certas tradições talmúdicas, Deus teria tentado 26 vezes produzir o mundo antes de se chegar à versão atual. Tentativa e erro deste demiurgo *bricoleur* prefigurando o eterno experimentar humano no mundo por ele criado.

¹⁷⁰ Termo que até aí vinha sendo usado de maneira bastante indiscriminada, até onde sei, pelo autor d’ *A Interpretação dos sonhos*.

¹⁷¹ A metáfora aparece desde seus *Estudos sobre histeria* publicado em 1895 e, provavelmente, ganha a sua maior expressão em *O delírio e o sonho na Gradiva de W. Jensen*, de 1907.

E, não sendo efetivamente possível ao analista rememorar o que não viveu, resta a ele construir certas narrativas. E é aqui que se coloca a necessidade das “construções”. Pois o que o autor relata, é que mais do que simplesmente propor interpretações pra certas frases, sonhos, lapsos ou atos-falhos, seria necessário muitas vezes que no processo de análise o terapeuta efetivamente oferecesse ao analisando uma “construção”, uma narrativa possível que de alguma forma dê sentido para o que é trazido pelo paciente, da mesma forma que o arqueólogo, a partir de pequenos fragmentos, busca recriar edifícios inteiros e toda uma história dos povos antigos¹⁷².

O psicanalista, portanto, vai realizando suas construções sobre a história do analisando e a sugerindo, direta ou indiretamente, para ele. E aqui, a validade das construções não é dada a priori, mas justamente a partir dos efeitos produzidos no analisando. O aparecimento de memórias antes esquecidas, a produção de associações novas ou até mesmo uma negação veemente podem ser sinais de que algo na construção produziu ressonâncias com a experiência do analisando. E são justamente essas reações que permitirão ao analista ir transformando as construções, seja ao adicionar novos elementos a uma construção antiga, seja elaborando uma outra construção. Assim, com o fim de um processo de análise bem sucedido, seria possível chegar a uma situação em que o analisando teria convicção da verdade da construção desenvolvida, algo que Freud considera ter a mesma eficácia terapêutica do que uma recordação de uma experiência antes inconsciente.

Volto a atenção, então, para aquela cena matinal, bastante diferente dos consultórios dos psicanalistas, em que alguns parentes guarani se reúnem ao redor de uma fogueira, relatando sonhos e se aconselhando a partir deles. As diferenças entre os dois *settings* considerados como ideais para o compartilhamento do sonho não poderiam ser mais explícitas. Mas voltarei a isso com mais calma em breve. Não se trata entre os Mbya, por certo, de buscar nos sonhos vestígios para compreender um

¹⁷² O único outro texto de Freud que conheço que menciona tal arte das construções é *Além do Princípio de Prazer* ([1920] 2010: 176). Trata-se, contudo, de uma passagem rápida, no qual o argumento é bem menos desenvolvido do que no texto de 1937. A única diferença que pude atestar é que no texto de 1920, Freud parece deixar mais marcado que em seu início a psicanálise seria baseada mais em interpretações pontuais, tendo as construções sido desenvolvidas enquanto técnica a posteriori. Parece-me que o exemplo mais clássico de uma construção seria aquela apresentada por Freud em “O homem dos lobos” ([1918] 2010), texto no qual o autor relata toda uma complexa história de um trauma infantil que teria “construído” e sugerido a um paciente seu a partir de pequenas pistas, advindas principalmente de um sonho.

trauma passado do sonhador¹⁷³. Entretanto, talvez haja algumas comparações pertinentes entre o trabalho xamânico e o ofício do psicanalista, como de algum modo intuiu e insistiu Lévi-Strauss ([1949] 2012a, [1949]2012b, [1950] 2017 etc¹⁷⁴).

O sonho, como já mencionado, é compreendido pelos Guarani como uma experiência do *nhe'ẽ*, de um outro em nós¹⁷⁵ que, por mais que componha a pessoa na vigília, nunca se identifica a ela inteiramente. *Nhe'ẽ* que possui um outra corporalidade e para o qual as coisas aparecem de maneira distinta do que se mostram ao corpo quando acordado. *Nhe'ẽ* que circula em tempo-espacos inacessíveis para o corpo desperto. Sendo assim, trate-se de um trauma tornado inconsciente ou uma experiência vivida pelo *nhe'ẽ* em sonho, o que vemos aqui são sempre certos rastros de um universo que não se experimenta diretamente¹⁷⁶.

Nesse sentido, os Guarani também realizam, ao seu modo, “construções” sobre os sonhos, que terão seu valor verificado a posteriori. Construções que, para serem elaboradas, dependem de uma fina habilidade de escuta, como pretendo mostrar mais adiante, ao contrário do que supunha Lévi-Strauss (idem) que via no xamã um orador em oposição ao psicanalista ouvinte¹⁷⁷. Pois, como me mostraram meus interlocutores exaustivamente, quanto melhor a pessoa conhecer o sonhador e seus hábitos, souber como esse tem circulado, com quem tem se relacionado e com quanto mais atenção escutar os detalhes do sonho, assim como as reações provocadas por ele no sonhador, mais elementos terá para fazer uma boa construção sobre seu sonho e dar conselhos.

¹⁷³ Vale a pena notar, aliás, que apesar da semelhança sonora para o termo em alemão pra sonho (*traum*) e para o termo trauma, ambos parecem possuir origens bastante distintas (Ribeiro 2019: 35).

¹⁷⁴ A relação de Lévi-Strauss com Freud daria certamente um capítulo à parte. Dos primeiros aos últimos textos do antropólogo a figura do fundador da psicanálise e sua teoria voltam de novo e de novo a aparecer, contornada com diferentes níveis de admiração e de ironia, com tentativas de aproximação e distanciamento. Freud como um verdadeiro intercessor de Lévi-Strauss, como diria Deleuze ([1985] 1992).

¹⁷⁵ Como aponta Flaksman (2018: 313), a grande diferença entre a visão psicanalítica e a do *candomblé* (mas que entendo também como válida pros contextos ameríndios) é que enquanto na primeira o Outro está “dentro de nós” e só aparece em momentos específicos (nos sonhos, atos-falhos etc), na segunda existem diversos “outros” em sentido pleno, compondo uma realidade verdadeiramente “multiagencial”.

¹⁷⁶ E se antes já relacionamos tal ausência de experimentação direta com os *terrine vagues* das fabulações sobre a escatologia entre os Krahô descritos por Carneiro da Cunha ([1981] 2009), aqui a ferramenta conceitual da qual nos aproximamos mais é o paradigma indiciário, tal como pensado por Guinzburg (1989).

¹⁷⁷ Psicanalista que também não seria mais estritamente um ouvinte na situação descrita por Freud no texto aqui comentado, já que o mesmo deve sugerir, ou seja, falar sobre suas construções com o analisando.

O valor dessa construção, contudo, não reside numa certeza previa e inquestionável sobre o que de fato ocorreu em sonho. O que mais importa aqui é como produzir a partir de certas construções, a partir de narrativas que ajudem a dotar o sonho de significado, bons aconselhamentos que possam orientar ações nas quais se engajem o sonhador e os seus, de tal modo que esses possam viver melhor em comunidade, como vimos em diversos exemplos dados ao longo desse texto.

Talvez possamos encontrar aí certas razões pro fato de todos os meus interlocutores terem afirmado diversas vezes que era preciso “acreditar” nos sonhos, assim como disseram ser preciso fazer com as explicações dos anciões ou até mesmo com os remédios tradicionais¹⁷⁸. Lembremos do caso de Neusa relatado no segundo capítulo: após ter perdido um filho ainda bebê, ela se viu fortemente abalada por uma tristeza profunda e uma fraqueza intensa que me descrevia como uma doença espiritual. Ela, então, passa a frequentar cotidianamente o pajé da aldeia Tenonde Porã, Elias, que realiza curas com tabaco e a aconselha. Ela também passa a sonhar com falecidos *nhaneramoĩ* que a curam durante os próprios sonhos. E conclui seu relato contando que Elias dizia que ela ficaria boa, como de fato ocorreu, pois acreditava nos rezadores e queria muito se curar.

Não se trata, portanto, de compreender o “acreditar” aqui como algo da ordem do irracional, de um saber menor ou mesmo como aquilo que se opõe ao saber, como insistiu Latour (2021). A palavra *-jerovia*, traduzida corriqueiramente pelos Guarani como “acreditar”, também pode ser usada, a depender do contexto, como ter fé, respeitar ou valorizar. Mas, o que se repara na história de Neusa e em diversos momentos em que o “acreditar” é elencado como um elemento importante da cura, é que o que é descrito não é um ato puramente intelectual. Acreditar é se engajar, se colocar em relação com outros, “valorizando-os” e “acreditando” neles por meio de uma prática. Algo que se reflete na própria forma guarani de frequentemente flexionar

¹⁷⁸ Os Mbya de Guairá já diziam para Cadogan ([1959] 1997: 181) que devia-se ter fé nos remédios deixados pelos antigos, pois só assim eles seriam eficazes. Mais recentemente, em um relatório produzido num encontro de agentes indígenas de saúde e de agentes indígenas de saneamento, os Mbya afirmavam que “não basta conhecer planta, tem que respeitar e pedir para os espíritos. Tem que saber trabalhar, rezar com respeito para os espíritos. Se não souber rezar o remédio não funciona” (em Macedo 2009: 140).

o termo como *-nhembojerovia* (fazer-se acreditar), acentuando-se o caráter ativo presente na noção.

Assim, ir à casa de reza, ouvir conselhos, fumar, rezar ou se alimentar com as comidas tradicionais não são ações pensadas como de cura apenas “por si”, mas por engajarem os Guarani entre si próprios, assim como com os seus *nhe’ẽ* e com as divindades. Creio que talvez seja algo como isso que Jera se referia no trecho citado no início do capítulo quando mencionava que junto dos trabalhos de fortalecimento cultural realizados na TI Tenondé Porã havia vindo também uma crença “que não vem só pela fala, mas pelo corpo, pelo sentimento”.

Afinal, se a doença é pensada como um enfraquecimento dos laços da pessoa com os seus, como argumentei no segundo capítulo, o processo de cura necessariamente deverá passar por um movimento inverso de reconexão, em que os Mbya devem mostrar de que lado realmente desejam estar: se dos seres agressivos aos Guarani (como alguns espíritos donos, mortos ou *juruas*) ou com os seus e, conseqüentemente, com seus *nhe’ẽ* e divindades.

Acreditar, portanto, é sempre escolher como se por em relação com uma determinada construção e com um conselho que é dado a partir dela, fazer uma aposta de com quem se quer realmente estar junto de corpo e alma. O bom intérprete, por sua vez, é aquele que possui uma escuta cuidadosa e atenta do sonhador, de tal forma que possa oferecer para ele não apenas uma construção que ajude a compreender a situação vivida, como conselhos que permitam ao mesmo se engajar ativamente em relação aquele sonho na vigília. Engajamento que poderá fazer com que um quase-acontecimento desejado ocorra, assim como que um não desejado possa ser evitado.

Sonhos típicos?

“O xamanismo ameríndio parece guiado pelo ideal inverso. Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido- daquilo, ou, antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa” (Viveiros de Castro, Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena)

“Se sonha com um pássaro que vem até você, quer dizer que alguém próximo vai ter filho”, me disse Tiago¹⁷⁹. “Mas se sonha com um pássaro caindo é porque alguém próximo vai morrer”, continuou. E assim ele seguiu listando uma série de “sonhos típicos” aos quais os Guarani costumam atribuir um significado específico, enquanto conversávamos e fumávamos *petygua* certa noite numa aldeia em Santa Catarina.

Ao longo dos capítulos anteriores registramos diversas afirmações como essas, associando determinado tipo de sonho com um sentido dado. Cachorros são pessoas, mas se estiverem latindo, trata-se, por certo, de alguém fofocando. As cobras, em sonho, podem indicar que o sonhador vai ser tomado por uma grande raiva, especialmente se for uma cobra grande; mas também podem significar que ele encontrará um par amoroso quando se trata de uma cobra pequena que tenta picá-lo. Ovo quer dizer inveja. Ver algo queimando normalmente significa que uma doença vai vir. Já as vacas ruminando, podem significar uma fofoca, mais leve do que a dos cachorros latindo, mas também uma gripe ou alguma doença não muito grave. Os sonhos com rios e lagos indicam que um período chuvoso se aproxima. Se alguém sonha com dinheiro é porque, provavelmente, essa pessoa não vai conseguir dinheiro.

¹⁷⁹ Vanzolini (2015: 214) também relata que entre mulheres Aweti é comum sonhar que se recebe uma ave de estimação, e que, tal sonho, confirmaria uma gravidez em curso.

Já um sonho com peixe, por outro lado, significa que ela vai, sim, conseguir dinheiro¹⁸⁰. E assim a lista poderia se estender por páginas e páginas¹⁸¹.

Se há sonhos, portanto, que são de mais difícil interpretação, há alguns que os meus interlocutores já conhecem bem e para os quais o sentido a ser dado parece mais claro de antemão. Mas é necessário aqui certo cuidado, pois me parece que o leitor *jurua* poderia ver nessas afirmações uma confirmação de uma teoria simbolista dos sonhos, na qual esses seriam apenas signos de outras coisas. Assim, acredito que será importante buscar aqui compreender como a existência desses sonhos típicos não se opõe ao que tantas vezes me afirmaram meus amigos mbya de que os sonhos seriam experiências reais vividas pelo *nhe'ẽ*.

Antes de prosseguir nesses questionamentos, contudo, vale a pena fazer algumas pequenas observações. Em primeiro lugar, toda a discussão de se o sonho é representação ou experiência real parte de uma preocupação muito mais presente no espírito do antropólogo do que no dos meus interlocutores. O debate passa, ao meu ver, ao largo das angústias dos Guarani que se preocupam muito mais com o que fazer com os seus sonhos do que em encontrar uma definição unívoca do sonhar¹⁸². Aliás, ao longo das entrevistas que realizei sempre notei uma grande variação nas falas de meus interlocutores entre formulações como as de que “o sonho é”, “o sonho quer dizer” e “o sonho representa”. E, se não afirmo que tal distinção não exista, me sinto a vontade para afirmar que ela é tida, no mínimo, como uma questão menor.

O que nos leva ao segundo ponto. Pois se nas próximas linhas buscarei desenvolver algumas reflexões baseadas nas afirmações de que os sonhos correspondem às visões dos próprios *nhe'ẽ* no período da noite, não posso deixar de lembrar que meus amigos guarani sempre me afirmaram a existência de diversos tipos de sonho, tal como na classificação feita por Tiago que comentei na introdução, e que não cabe a mim sacrificar tal multiplicidade em função de uma explicação única (que

¹⁸⁰ Uma forma bastante comum dos Mbya de se referirem ao dinheiro é *pira pire*, literalmente pele de peixe. Sempre achei curioso o termo, que já vi alguns interlocutores relacionando ao brilho das escamas de certos peixes, associada às moedas prateadas. Certa vez, contudo, um amigo mbya me falou que o nome na verdade se devia ao fato de que o dinheiro, assim como a pele do peixe, possui a propriedade de ser escorregadio e de escapar rapidamente de nossas mãos.

¹⁸¹ Para ver outras listagens de certos sonhos que possuem significados típicos entre os Mbya ver Silva (2018: 78) e Pereira (2014: 209)

¹⁸² Keese dos Santos (2017: 288) nota bem como as diversas teorias do mundo *jurua* e seus “ismos” são estranhas ao pensamento mbya.

possivelmente responderia melhor aos anseios de alguns leitores). Sendo assim, devo admitir que o argumento que se segue desenrolou-se para mim como uma espécie de jogo, como fruto de uma curiosidade de ver até onde certas associações poderiam levar. E se optei por compartilhá-lo aqui foi mais por entender que o mesmo talvez servisse como uma forma de vislumbrar certas lógicas inerentes à forma como os Guarani interpretam seus sonhos do que como qualquer espécie de “teoria geral da interpretação”.

Pois bem. Ao analisar esses “sonhos típicos”, é necessário, antes de mais nada, tomar certo cuidado para não recair numa lógica simplista de “chave de sonho”, em que para um dado elemento é sempre atribuído um mesmo sentido. Como fica claro pela fala de meus amigos, o sentido do sonho pode variar de acordo com o movimento que certo pássaro realiza ou com o tamanho e o comportamento da cobra que aparece ao sonhador. Mais do que símbolos fixos, portanto, importa conhecer as relações que se estabelece entre os elementos que aparecem no sonho, o que entendo ser justamente o ponto forte e inovador dos trabalhos de Descola (1989 e [1993] 2006: 133 a 148) que discutem as interpretações dos sonhos entre os Achuar¹⁸³.

Há ainda mais uma característica bastante enfatizada por meus amigos guarani nesses sonhos que possuem sentidos mais conhecidos e que me parece digna de nota: a indeterminação em relação a pessoa sobre a qual recairá os efeitos do sonho¹⁸⁴. A pessoa que sonha com um pássaro que vai até ela descobre que “alguém próximo” vai ter filho, nas palavras de Tiago. Um dente que cai revela a morte de um parente, como

¹⁸³ O autor propõe, contudo, uma análise estritamente simbólica baseada em um método estruturalista para a compreensão dos sonhos em que, segundo ele, os indígenas realizariam operações de analogia e de inversão para se chegar à verdade da experiência onírica: se no sonho se avista um grupo de humanos tomando banho no rio de maneira ruidosa, poder-se-ia concluir que o sonhador encontraria com um grupo de queixadas, uma vez que o humano aqui representaria o animal por inversão, enquanto o comportamento gregário desses animais seria análogo ao dos humanos. Assim, por um lado o autor foge de uma leitura do tipo “chave dos sonhos”, permitindo uma infinidade de interpretações que se baseiam em princípios gerais aplicados às relações estabelecidas por diferentes elementos que aparecem em sonho. Ele não deixa, contudo, de reforçar uma visão estritamente simbolista da atividade onírica. Vianna (2016), no qual me inspiro nas linhas a seguir, faz uma interessante crítica à análise de Descola, buscando compreender as situações em que humanos aparecem como animais e animais aparecem como humanos nos sonhos a partir de uma abordagem perspectivista, indicando que o que está em jogo não é uma simples questão de representação, mas de possibilidade de aproximação e de distanciamento de outras perspectivas pela pessoa e seus duplos no sonho.

¹⁸⁴ Para uma reflexão sobre os sentidos da indeterminação e de sua potência nos contextos “afroindígenas” ver Vanzolini (2014).

me disse Wera. E, se muitas vezes há bons palpites, nunca se sabe exatamente sobre quem certos sonhos versam ou o tempo em que ele se realizará. Tratam-se, como vimos, de construções que serão legitimadas, reformuladas ou descartadas a posteriori.

Tendo isso em vista, me arriscarei aqui a ver onde a análise de alguns desses “sonhos típicos” combinada à afirmação de que eles seriam experiências reais vividas pelos *nhe'ẽ* podem levar. Começo, então, pelos sonhos de concepção que são alguns dos mais bem conhecidos e sonhados entre os Guarani com quem convivi. É realmente muito comum ouvir um mbya relatar que sonhou com um pássaro, por exemplo, que indicou uma gravidez que pouco depois se revelou para um parente próximo. Mas, além dos passarinhos, há relatos de outros sonhos que também anunciam a vinda de um bebê. Vejamos, por exemplo, o que me contou Wera:

Marcelo: Mas quando a Moana ou a Natalia nasceram você sonhou também?

Wera: Na gravidez sempre tem sonho! Seja o pai, a mãe, os avós... alguém sempre sonha. Algumas vezes é um pássaro ou algum filhote de animal. No caso da Moana, a Yva sonhou com *koxi* [queixada]. Porque, se a gente for pensar bem, o *koxi* é o bicho de estimação dos Karai Kuery, então, conseqüentemente, a Moana vem da morada do Karai Kuery. Tem nome de Kerexu, Kerexu Mirĩ.

Já com a Natalia eu sonhei com um parente próximo do periquito. Eu tinha sonhado com isso e contei pra minha mãe. Ela sorriu e disse que a Pati devia estar esperando, que não deveria demorar pra engravidar. E alguns meses depois ficamos sabendo que ela engravidou. Isso foi muito legal!

Começarei pelos sonhos com os pássaros, como o caso do periquito sonhado por Wera. Ora, diversas etnografias já realizadas entre os Mbya relatam que os *nhe'ẽ* podem possuir eles mesmo a forma de pássaros ou o poder de se transformarem em pássaros e voar entre a terra e as plataformas celestes (Testa 2014: 202)¹⁸⁵. Característica que não se restringe aos *nhe'ẽ*, mas que se apresenta também em outros seres de proveniência divina. É na forma de uma coruja que Nhanderu aparece para a mãe de Kuaray e a engravida no conhecido mito do Sol e do Lua. E é como uma

¹⁸⁵ Entre os Kaiowá, Pimentel (2006: 56 *apud* Morais 2017: 230), aponta que o nome dado aos *nhe'ẽ* na língua dos xamãs é justamente o termo genérico para designar os pássaros em guarani (*guyra*). Macedo (2009: 226) também relata ter ouvido a palavra “pássaro” em português como uma tradução recorrente para o *nhe'ẽ* entre seus interlocutores mbya de Ribeirão Silveira.

pomba que Tupã aparece para nossa senhora e a engravida de Tupãra'y, identificado como Jesus pelos Mbya (Pierri 2018a). Nesse sentido, é digno de nota o relato que Jejoko, importante xamã guarani falecido recentemente, dá a Macedo (2009: 227) se referindo aos *nhe'ẽ* e as divindades:

"A gente tem irmão lá em cima. Tudo anjo. Tudo passarinho. Então deus não vai mostrar que nem corpo e alma. Vem um pombinho, rolinha, assim, vem descendo assim pra cima, amostrando, aí se for pra falar, ele vai falar pra você. Aí quando no seu sonho nhanderu se amostra, não é corpo e alma, só é rolinha ou pombinha"

Há de fato um lugar bastante acentuado dos pássaros nos mitos guarani de forma geral. Tratam-se de seres antigos, que já conviviam com as divindades nos primeiros tempos e que parecem ocupar certa posição que é muitas vezes simétrica a delas. Coruja é o único ser cuja existência é descrita ao lado da de Nhanderu antes do mesmo criar a terra. Papagaio é quem conta para Sol e Lua sobre o assassinato de sua mãe pelas onças, quando os mesmos se encontravam, justamente, caçando passarinhos na primeira terra.

Mediadores por excelência, os pássaros, assim como os *nhe'ẽ*, são aqueles com habilidade para circular entre os planos do alto e do baixo, do céu e da terra, modelos de um ideal de leveza, de um poder de elevar-se bastante valorizado pelos Guarani¹⁸⁶. E não poderíamos pensar o devir-divindade daqueles que alcançaram o estado do *aguyje*, capazes de tornar seus corpos leves para flutuar até *yvy marã e'y* (a chamada terra sem mal), como um certo devir-pássaro?¹⁸⁷ Nesse sentido, não é estranho que seja justamente nos limites do tempo da vida na terra, nas proximidades do nascimento e da morte, que o *nhe'ẽ* dos outros apareça com tanta frequência em seu

¹⁸⁶ Vale lembrar que é justamente o mito do desaninhador de pássaros que dá início e permeia todo o projeto das *Mitológicas* de Lévi-Strauss.

¹⁸⁷ Haveria ainda diversos exemplos entre os ameríndios que apontam para aproximações entre as divindades e os pássaros. Extrapolando o universo Tupi, Graham (2018:294) descreve uma performance entre os Xavantes na qual seus imortais são apresentados como jaburus. Turner (1995:160) mostra como as cerimônias kayapó chamadas de "voo", tem como objetivo reproduzir nos participantes características das aves e assim dotá-los de poderes do tempo mítico. Descola ([1993] 2006: 94), por outro lado, aponta como os pássaros servem para os Achuar como analogia para pensar os humanos. Suas marcadas etapas de desenvolvimento, o vínculo entre os pais, a relação de cuidado desses com sua ninhada ou até mesmo seu canto, muito associado à linguagem, remeteriam, justamente, aos coletivos humanos.

formato de pássaro, chegando ou partindo das moradas divinas localizadas nas alturas¹⁸⁸. Vale lembrar da afirmação de Elza, relatada na introdução, de que foram os espíritos dos ancestrais que a levaram pra aldeia Kuaray Haxa, sendo que foram as saíra-sete-cores (*Tangara seledon*) que apareceram no sonho dela e que, ao se mostrarem na vigília, serviram para lhe indicar o lugar em que devia fazer sua nova aldeia.

Cadogan, aliás, destina o capítulo 14 inteiro de seu *Ayvu Rapyta* para comentar os conhecimentos guarani sobre os pássaros. O autor então indica diversos cantos de aves que são associados a eventos futuros. O canto do *araku* (saracura, *Aramides saracura*), do *piakái* (não identificado) e do anu-preto (*Crotophaga ani*) anunciam diferentes tipos de infortúnios. O *tajasu guyra* (savacu, *Nycticorax nycticorax*), indica que se comerão queixadas. O *tingasu* (alma de Gato, *Piaya cayana*), por sua vez, avisa que alguém virá de terras distantes. Um relato semelhante é feito por Alísio, liderança da TI Jaraguá no município de São Paulo:

“Tem muitos passarinhos aqui e eles são muito importante para nós. Cada um deles traz conhecimento para nós. Eles podem trazer mensagens diretamente de Nhanderu, para quem conseguir entender, e também podem falar o que vai acontecer, pelo jeito como agem. O *mitã jaryi* (bem-te-vi), nós chamamos de parteira, ele mostra quando vai chegar uma nova criança. A pomba, nós chamamos de *apykaxu*, porque nosso espírito tem o mesmo jeito do corpo dela. Para nós Guarani, o espírito de uma pessoa vêm como um passarinho, por isso chamamos essa pomba de mãe do nosso espírito e não podemos matar a pomba. Observando o jeito do Tucano, nós já sabemos se vai chover ou se vai fazer muito calor. Tudo isso ele conta para nós. É a mesma coisa com o *mainoi* (beija-flor). Ele é companheiro de Nhanderu Tupã e traz as mensagens dele para nós.” (Pimentel et al 2013: 212)

Assim, mais do que a forma por meio da qual as divindades aparecem aos humanos, os pássaros também parecem operar na vigília o mesmo tipo de ação que meus interlocutores afirmaram que os *nhe'ẽ* fazem em sonho: indicar os acontecimentos futuros, aquilo que está na frente, para os Guarani que souberem se atentar aos seus sinais¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Limulja (2022) conta que quando crianças morrem, para os Yanomami, elas se tornam papagaios que andam em bando no céu fazendo muito barulho.

¹⁸⁹ Os ouvintes atentos de Luiz Gonzaga já devem também ter notado como as boas e as más perspectivas de futuro para o sertanejo, assim como suas possibilidades de saídas e retornos pra sua

O sonho com *koxi* [queixada] também traz elementos interessantes. Wera afirma que ele é o bicho de estimação dos Karai *kuery*, divindades que habitam o lugar de onde teria vindo o *nhe'ẽ* de Moana- algo que seria evidenciado por seu nome, Kerexu Mirĩ¹⁹⁰. Assim, se a visão do *nhe'ẽ* enquanto pássaro reforça a sua proximidade com as divindades, a sua aparição enquanto *koxi* também remete a essa ligação, mas enfatizando agora o lugar de xerimbabo ocupado pelo *nhe'ẽ* nessa relação¹⁹¹.

Acredito que tal jogo de assimetria pode nos ajudar a compreender outro sonho típico: aquele que identifica os cachorros aos seres humanos. Genézio, por exemplo, me relatou a seguinte história:

Genézio: Aqui na ponte, bem no começo aqui da aldeia, morreu uma pessoa daqui. Ele foi lá mergulhar na ponte e afundou. E eu estava lá em Santa Catarina dessa vez quando ele faleceu. Um dia antes eu tive esse sonho. Tive um sonho com dois cachorrinhos, dois cachorrinhos que eram daqui da aldeia. Eu sonhei assim: eu estava lá, num caminho antigo de *juruá*, abandonado faz tempo já, e eu vi dois cachorrinhos ali. Eu vi um que parecia que tinha chegado na aldeia. O outro estava no meio do caminho, sem saber pra onde ir. Parecia perdido, sem saber pra onde ir. Daí eu fiquei pensando: “esse cachorrinho aí, o dono não quer mais ele, está largado aí porque ele não quer mais levar pra casa”. Daí eu fiquei pensando “por que esse sonho?”. Quando a gente sonha com cachorro é pessoa. Eu acredito, pra mim sempre foi verdadeiro. Eu sonhei assim, com o cachorrinho que não conseguia mais voltar pra casa. Eu estava com dó mas, não sei porque, não peguei esse cachorrinho. Sabia que ele estava perdido ali, que não conseguia voltar. Daí eu liguei pra Marcia [mulher de Genézio] perguntando “tem alguma coisa ruim acontecendo aí?” Daí ela respondeu “não, até agora não aconteceu nada”. Daí dois dias depois ela ligou dizendo: “O menino ali morreu hoje lá na ponte. Foi mergulhar e afundou”. Daí eu pensei no sonho que tive lá... era isso aí mesmo.

Como afirmamos anteriormente, os *nhe'ẽ* exercem de certa forma a função de dono da pessoa, garantindo a sua proteção. Enquanto eles se mantêm próximos e olham (*-ma'ẽ*) por seus protegidos nada de mal pode lhes ocorrer. Quando acontece de alguém morrer, conseqüentemente, é sinal de que o *nhe'ẽ* já não mais

terra natal, andam ao lado do canto e dos movimentos migratórios dos pássaros como a asa branca, o acauã, o anum, o pássaro carão e o assum preto.

¹⁹⁰ Para uma descrição bastante detalhada da onomástica guarani e de sua relação com as plataformas celestes de onde vêm os *nhe'ẽ* ver Ladeira ([1992] 2007).

¹⁹¹ A ideia de que os *nhe'ẽ* seriam xerimbabos das divindades também aparece em Pereira (2016: 741). Há uma série de textos que trazem interessantes reflexões sobre a centralidade das queixadas e o lugar por elas ocupado na cosmologia guarani (Cadogan [1959] 1997; H. Clastres (1978); Ladeira [2002] 2008; Pereira (2016); Pierri (2018a)

acompanharia a pessoa. Assim, se os Guarani estabelecem uma relação de donos com seus cachorros, não seria estranho presumir que para os *nhe'ẽ* em sonho, os corpos apareçam como cachorros. Lembremos que o próprio Genézio havia afirmado, como relatado no primeiro capítulo, que é o *nhe'ẽ* que cuida do corpo e que esse fica perdido, assim como o cachorro do sonho, quando seu protetor o abandona.

Os sonhos aqui analisados sugerem, portanto, que as estranhas maneiras como certas coisas aparecem na experiência onírica decorrem justamente do fato de vermos e sermos vistos por outras perspectivas, tal como a dos *nhe'ẽ*. Assim, se é bem comum que tais entes que são traduzidos por “espíritos”, “almas” ou “duplos” entre diversos povos ameríndios sejam descritos como seres com grande poder de metamorfose, tal como as divindades e os grandes xamãs, tais formas assumidas por eles em sonho, assim como as formas dos seres que são vistos por eles no contexto onírico, parecem seguir certa lógica. É o ponto de vista alheio (o dos *nhe'ẽ* nos casos apresentados), portanto, que determina o sentido das imagens oníricas, como já havia notado Lima (1996: 44). Em sonho, como argumenta a autora (2005: 336-7) se é o que o olhar do outro constitui.

Insisto, novamente, que não me parece que tal teoria sirva para todo e qualquer tipo de sonho, que são diversos, como bem me apontou Tiago no relato que analiso na introdução. Mas creio que pode haver certa utilidade nas reflexões elaboradas anteriormente. O que elas mostram, de alguma maneira, é que se o sonho pode ser compreendido como experiência real dos *nhe'ẽ*, a atividade de dar sentido pra eles sustenta-se, pelo menos parcialmente, na tentativa de ver as coisas da perspectiva de outrem. Como eu veria um outro *nhe'ẽ* caso fosse eu mesmo um *nhe'ẽ*? De que maneira o corpo humano apareceria pra mim se fosse eu o *nhe'ẽ* que cuida dele? São perguntas que talvez revelem certas operações implícitas na arte interpretativa entre os Mbya¹⁹².

Vale nesse sentido retomar a interessante distinção feita por Viveiros de Castro ([1996] 2002: 358-60) entre a epistemologia moderna e a xamânica, reproduzida na epígrafe desta seção. Como argumenta o autor, o bom conhecimento entre os

¹⁹² Em entrevista para o podcast *Mano a Mano*, Sidarta Ribeiro fala que há uma coincidência entre as zonas do cérebro mais ativadas em sonho com aquelas que são relacionadas à empatia, a capacidade de se colocar no lugar do outro, justamente.

modernos (aquele que se identifica como científico e neutro) implica um ato de dessubjetivação do que se quer conhecer, transformando tudo em um objeto para o pesquisador (o único sujeito que pode existir nesse jogo). Já o conhecimento xamânico, como nota o antropólogo, seria justamente aquele em que se busca conhecer o outro como sujeito: incorporar seus afetos e personificá-lo para adquirir seus poderes e seu ponto de vista, de tal forma que um objeto de pensamento é apenas um sujeito incompletamente interpretado. Nesse sentido, haveria algo do “método da equivocação controlada” (Viveiros de Castro [2004] 2018) na interpretação de sonhos entre os Guarani, já que não se busca aqui uma verdade unívoca das imagens oníricas, mas a compreensão das mesmas através de uma tentativa de se aproximar de outras perspectivas que são postas em sonho.

Assim, se Shiratori (2013:103) compreende a interpretação dos sonhos entre os povos ameríndios como uma forma de “corrigir deformações perceptivas” advindas da situação de fragmentação da pessoa, da separação entre corpo e alma na experiência onírica (opondo-se a ideia de “decifração”), caberia aqui enfatizar também o processo pelo seu lado positivo: mais que corrigir, creio, trata-se de assumir ativamente, ainda que através de um exercício de pensamento, uma outra perspectiva. Menos do que interpretar um pensamento, tratar-se-ia aqui, de experimentá-lo (Wagner apud Viveiros de Castro 2002: 123).

Talvez seja esse mais um bom motivo para que a pergunta sobre *o que são* os sonhos seja tão estranha para meus amigos mbya, que nunca me responderam ela de uma maneira direta, como seria de se esperar de um sujeito que descreve um objeto. Faria mais sentido, quem sabe, questionar de quem é o ponto de vista que se exprime no sonho, qual o sujeito que podemos depreender nele e, assim, compreender melhor a situação que ali se desenrola.

Compartilhando sonhos (ou: reflexões sobre um *setting* mbya)

A ideia de que os sonhos devem ser contados apareceu de maneira praticamente unânime na fala dos meus amigos guarani. Deve-se contar os sonhos

ruins que se teve com os outros para que eles possam evitar algum acidente, muitos me disseram. Mas mesmo os sonhos que parecem falar sobre o próprio sonhador e para os quais os Guarani já têm algumas compreensões pré-estabelecidas devem ser contados para as pessoas mais próximas, seja para já avisá-las sobre o estado de espírito do sonhador, seja para que elas possam ajudar na melhor interpretação e orientação a respeito do sonho. Quando na entrevista realizada com Wera, questionei se ele costumava contar seus sonhos ele prontamente respondeu:

Wera: Sim, sempre! Você tem que acordar e começar o dia com isso. Tem que começar com essas conversas no dia. É muito mais prazeroso quando isso acontece. Quando você acorda, toma um chimarrão e com isso a conversa vai desenrolando. É muito mais gostoso. É o jeito certo de acordar¹⁹³. Daí você vai desenrolando. E uma coisa muito legal é que cada um tem opinião sobre o seu sonho, tenta decifrar o seu sonho. Isso é muito legal. Esse é o jeito guarani de acordar. Por isso que você vai ouvir dos *xeramoĩ* que quando eles eram criança os mais velhos sempre perguntavam “como você dormiu? com o que você sonhou?”, pra começar o dia realmente.

Marcelo: Mas o pessoal discorda muito? Você não conta pra sua família e aí cada um acha que é uma coisa?

Wera: Sim, tem essas discordâncias. Mas em toda versão do que eles tentam decifrar tem a verdade. Daí você tem que saber filtrar isso. Que tem muitas versões do que eles vão tentar decifrar do seu sonho. Você tem que tentar entender o ponto de vista de cada um e filtrar as coisas que tem mais a ver.

Proponho direcionar o olhar agora para essa prática de compartilhamento dos sonhos. Não há regras fixas para ela, que pode se dar em espaços diversos, com mais ou menos pessoas e com uma duração bastante variável. Contudo, todos os amigos Guarani com quem conversei parecem indicar que o formato ideal para o compartilhamento dos sonhos é o da roda de chimarrão ao redor de uma fogueira; realizada assim que se acorda e antes de qualquer outra atividade do dia; e que conte com a presença de um núcleo familiar extenso, o que costuma acarretar na

¹⁹³ Em artigo já mencionado, o pesquisador mbya Algemiro Silva (2018) relata algumas das dificuldades que teve quando começou a fazer entrevistas de viés mais acadêmico em sua própria aldeia. Um dos pontos por ele levantado é que na comunidade não seria correto simplesmente chegar e já perguntar sobre qualquer coisa, uma vez que ao encontrar alguém o certo é sempre começar perguntando o que a pessoa sonhou e a partir daí desenvolver o diálogo.

participação de pessoas de diferentes gêneros e faixas etárias¹⁹⁴. É a prática de compartilhamento nesse formato ideal, portanto, que analisaremos nos parágrafos a seguir.

Seria possível discorrer longamente sobre o lugar da fogueira para os Guarani. Não é de todo mal lembrarmos que o fogo nos mitos ocupa o lugar da dádiva das divindades para seus parentes Guarani, tendo sido tirado dos abutres para ser dado aos Mbya, como relatam, por exemplo, Cadogan ([1959] 1997: 111) ou Ladeira ([1992] 2007: 141). Nesse sentido, o fogo estabelece uma separação entre os humanos e os demais coletivos animais, entre os que comem os alimentos crus e os que comem cozido, como bem nos lembra Lévi-Strauss ([1964] 2010). Certamente os Mbya refletem sobre o potencial agressivo das chamas também. Entre os mitos de como acabará esse mundo, bastante compartilhados entre os Guarani (Pierri 2013), se encontra frequentemente uma versão na qual a humanidade finda com uma deflagração. Mas as chamas, associadas por meus interlocutores frequentemente aos Karai *kuery*, se encontram, justamente, em estado de relativo controle nos fogos de chão que compõem de forma tão marcante o cenário das aldeias mbya, de tal forma que sua característica mais marcante nesses espaços é o de funcionar como uma força agregadora.

Os fogos de chão (*tatapy*) são marca essencial da socialidade mbya, de seu espaço doméstico e de intimidade. Assim, é comum que um assentamento guarani ou mesmo o território guarani de forma mais ampla sejam comumente chamados de *tatapy rupa* (leito dos fogos de chão)¹⁹⁵. Ao redor do fogo reúnem-se parentes e afins que se protegem do frio e das intempéries. No fogo se preparam os alimentos que serão divididos entre os parentes. Ao redor dele se contam *kaujos*, piadas e também se retiram as brasas com as quais (com bastante habilidade) os Guarani acendem seus cachimbos, compartilhados entre todos ao redor. Nesse sentido, o fogo opera como importante força centrípeta nas aldeias guarani, promovendo o compartilhamento de

¹⁹⁴ Uma boa descrição desse momento é feita por Pissolato (2007: 163-166).

¹⁹⁵ Keese dos Santos (2017: 251) sugere que o termo *tapyi* (que pode ser traduzido como cabana ou rancho), também deriva, provavelmente, de *tatapy*. Entre os Kaiowá também é comum que as próprias aldeias sejam pensadas a partir do coletivo de fogos familiares nos quais se reúnem os núcleos mais íntimos (Pereira 2006: 50-77 apud Morais, 2017: 93)

alimentos, afetos e palavras entre os Mbya, nesse contínuo processo de aparentamento que discuti no primeiro capítulo.

É no fogo de chão, ainda, que se aquece a água para o preparo do chimarrão. Erva-mate (*ka'á*) que, conforme uma versão bastante difundida do mito¹⁹⁶, é a filha que Kuaray, o Sol, faz desabrochar (*-mbojera*) de si e que é deixada na terra e transformada em planta para ser utilizada pelos Guarani: para que eles possam obter força e disposição, combater a fome, a fadiga e a tristeza. *Ka'á*, portanto, objetifica a aliança entre divindade e humanidade guarani, ao mesmo tempo em que, ao perder sua forma humana, evidencia a diferença como condição para aliança e a aliança como produtora de diferença (Macedo 2017: 07).

A fala de Wera pontua a relação entre tomar o chimarrão e “desenrolar” a conversa. Ele já havia me afirmado que é comum passar a primeira espuma produzida pelo contato da água quente com a erva na boca das crianças para que essas aprendam a falar rápido. E também ouvi do cineasta guarani Alberto Alvares, durante a participação dele em uma aula em um curso de antropologia da USP em 2020, que é o chimarrão que “traz a revelação do sonho”. Ora, levando em conta a já tão debatida importância das “belas palavras” (*ayvu porã*) no elo que estabelecem entre os Guarani e suas divindades¹⁹⁷, não é estranho pensar que tais palavras floresçam com mais força justamente de uma composição entre os corpos mbya e de *Ka'á*, divindade em seu devir vegetal. Fogueira e chimarrão, portanto, podem ser compreendidos como dispositivos que favorecem a reunião e o compartilhamento de boas palavras, compondo um quadro de forças propício para se contar e interpretar os sonhos.

Os sonhos, ainda, devem ser compartilhados pela manhã. Certamente isso se relaciona com o fato de que é mais fácil se lembrar do sonho logo depois dele acordar e de suas impressões ainda serem mais fortes na pessoa pela manhã, como muitos me relataram. Contudo, há outro bom motivo para isso que é o fato de que os conselhos feitos após o relato dos sonhos podem ajudar a orientar as ações que serão realizadas naquele mesmo dia que se inicia. Genézio, por exemplo, me relatou tanto de sonhos que o fizeram ir atrás de uma caça num determinado dia, como outros que o fizeram

¹⁹⁶ Tomo como principal referência aqui uma versão relatada por Macedo (2017). Outra versão, bastante distinta, pode ser encontrada em Schaden (1948).

¹⁹⁷ Ver, entre outros, Cadogan ([1959] 1997), P. Castres ([1974] 1990), H. Clastres (1978), Macedo (2009), Pierri (2018a) Sztutman (2018)

resolver ficar em casa quando planejava sair. Mas decisões ainda mais drásticas, tal como a saída da aldeia do Ribeirão Silveira por Jera e sua mãe relatada no segundo capítulo, podem ser realizadas logo pela manhã quando a interpretação que é dada por um sonho aponta para um perigo iminente¹⁹⁸.

Por fim, o compartilhamento dos sonhos é enriquecido quando conta com a participação de um grupo mais amplo e heterogêneo. Podemos ver um bom exemplo disso no filme *Bicicletas de Nhanduru* (2011), dirigido por Ariel Ortega e Patrícia Ferreira. Após uma noite em que é realizada uma festa na aldeia Ko'ẽju (São Miguel das Missões-RS) em que os Guarani bebem cerveja, dançam ao som de músicas *jurua* e apostam dinheiro em jogos de cartas, Ariel tem um estranho sonho que compartilha com seus familiares pela manhã. No sonho as pessoas da aldeia estavam num bar bebendo junto com os brancos, quando esses traziam pratos para eles nos quais eram servidos sanduíches. Mas, no lugar das fatias de pão, o sanduíche era feito de facas. Eles, então, comiam o monstruoso lanche e seu sangue começava a jorrar nos pratos. Os Guarani, então, brigavam entre si. Ariel e Patrícia saíam do lugar assustados e o sonho terminava.

Após o término do relato, um parente mais velho, então, fala: “É sinal que estavam querendo nos controlar, isso que você sonhou. Tem que ficar esperto! Por que será que sonhou isso? Porque não está bem...”. Ariel então diz que nunca concordou com as festas na aldeia, que são uma brecha para coisas ruins acontecerem, mas que a maioria quer que elas ocorram. Outro parente então diz “Os *karai* [rezadores] estão aí para te ajudar, pra ninguém se machucar. Por isso que digo ‘não estamos sozinhos’”.

Apesar de breve, creio que a cena é interessante por indicar de maneira minimalista alguns elementos importantes da prática de compartilhar sonhos. Em primeiro lugar, vale ressaltar que se trata de um encontro em que o narrador do sonho se abre para as intervenções dos outros. Outros que, por sua vez, devem escutá-lo de maneira atenta antes de prosseguirem com as interpretações e aconselhamentos. Interpretações e aconselhamentos distintos, é verdade, mas todos feitos a partir do

¹⁹⁸ Pissolato (2007: 166-7) faz uma interessante relação entre essa abertura ao imprevisível que cotidianamente faz com que os Mbya reformulem seus planos a partir dos sonhos com a intensa mobilidade inter-aldeias entre os mesmos.

conhecimento que se tem da pessoa do sonhador, do momento por ela vivido e do efeito do sonho em seu humor. Não é possível prever as interpretações que serão feitas e que podem alterar completamente as ações que devem ser tomadas a partir dos sonhos. Nesse sentido, não está dado de antemão se o sonho de Ariel parte de um problema vivido pela comunidade e que exigirá uma intervenção mais ampla que ele como liderança deveria intentar (como a proibição de festas na aldeia) ou se dizem respeito, por exemplo, a alguma doença que se anuncia em sua pessoa particularmente e que poderia apontar, entre outras coisas, para uma suposta falta de interlocução sua com os *nhaneramoĩ*.

Por certo, o prestígio de um ancião ou de uma liderança espiritual pode ajudar a fazer com que sua compreensão do sonho seja melhor aceita. Mas não se busca aqui anular as outras falas ou se chegar em uma conclusão que negue opiniões divergentes. Vemos aqui a fina arte da retórica guarani de “diferir sem contradizer”, como nomeou Keese dos Santos (2017:240), em que o bom orador não se opõe de forma direta aos outros, sem deixar, contudo, de expor opiniões que podem ser bastante distintas¹⁹⁹.

Tal forma de exposição das ideias, contudo, não deve ser compreendida como pura etiqueta. Pois é o mecanismo aqui descrito que permite, justamente, a criação de uma espécie de discurso polifônico no qual se incorpora a fala de cada ouvinte no processo de elaboração sobre o sonho²⁰⁰. Como aponta a fala de Wera, a exposição de interpretações diversas não é tida como algo ruim. Pelo contrário, é justamente isso que ele menciona ser o “mais legal” do compartilhamento dos sonhos, já que cada fala, cada interpretação “tem a sua verdade”, algo que enriquece as elaborações sobre

¹⁹⁹ Nesse sentido, é interessante retomar a observação de Perrone-Moisés (2015: 99) de que é comum entre diversos povos indígenas contrastar a “política” (considerada como algo dos brancos) com os seus costumes próprios. A ideia de discutir em público (alicerce de nossa concepção democrática) soa para os ameríndios, conforme a autora, como uma declaração de guerra.

²⁰⁰ Tomo a ideia da construção de um discurso polifônico da etnografia que Graham (2018) realizou entre os Xavante. A análise da autora parte de um evento no qual um importante ancião da TI Pimentel Barbosa relata aos outros um sonho no qual se sentava junto às divindades xavante que lhe contavam a história da criação, acentuando a necessidade de o relato ser compartilhada entre os outros para que os Xavante continuassem sendo xavante. A autora mostra como o próprio relato do sonho é complementado e alterado por outros anciões enquanto o escutam, fazendo com que a experiência onírica se despersonalize. Tal mecanismo é comparado pela autora com as falas no Warã (espécie de assembleia cotidiana que ocorre nas aldeias xavante), nas quais o bom orador deve justamente anular sua individualidade, produzindo um discurso que incorpore os outros e seja incorporável pelos mesmos. O relato do sonho entre os anciões suscita a decisão de se realizar uma performance do sonho, reelaborado polifonicamente, e envolvendo agora toda a comunidade que atualiza o mito sonhado de maneira coletiva.

os sonhos. E se não se chega aqui, muitas vezes, em uma explicação unívoca, deve-se sublinhar a importância do papel dos ouvintes que, como menciona Wera, devem “filtrar”, tomar aquilo que entendem como mais pertinente em cada uma das interpretações, fazendo uma boa composição das mesmas.

Há ainda mais um elemento marcante da fala de Wera: a alegria de se compartilhar sonhos e ouvir as diversas interpretações de seus parentes ao redor de uma fogueira enquanto se toma chimarrão pela manhã. É prazeroso fazer isso. É algo que deixa o dia muito mais gostoso. É o jeito certo para os Guarani acordarem. Nesse sentido, torna-se evidente que o próprio dispositivo de compartilhamento dos sonhos aqui mencionado tem como efeito a produção da alegria (-vy'a) e o fortalecimento dos laços entre os Mbya. Assim, se os sonhos maus operam no sentido de dissolver os laços entre as pessoas guarani e sua comunidade, a própria roda em que se compartilham os sonhos atua em sentido contrário, como um mecanismo de construção e fortalecimento de laços.

A roda, por fim, funciona ainda como uma espécie de amplificador. Saberes advindos dos sonhos bons de uma pessoa podem ser compartilhados e elaborados pela coletividade. E, mesmo o compartilhamento dos sonhos ruins, permitem que a comunidade se atente para certas coisas que se passam, seja para uma pessoa ou para o grupo, permitindo também que a partir disso se desdobrem certas práticas de cuidado. Assim, muitas vezes o sonhador opera, na verdade, como um mediador: um intermediário de conhecimentos advindos do sonho e dos aconselhamentos que não se restringirão apenas a ele, podendo ser compartilhados com todos os que se fazem presentes numa roda e que também poderão reproduzir e propagar certos conselhos realizados naquele espaço²⁰¹. Ideia que corrobora na hipótese aqui levantada de que o sonho entre os Guarani seria uma *experiência* num sentido próximo ao que é atribuído por Benjamin ([1933] 2016; [1936] 2016), de algo que, apesar de ser vivido por uma pessoa singular, pode ser compartilhado e elaborado na forma de um conselho com poder de reverberar para vários sujeitos distintos ou até mesmo para toda uma coletividade.

²⁰¹ Poderíamos pensar, ainda com Graham (2018), que nesse sentido a roda em que se compartilham os sonhos é responsável por certa despersonalização dos efeitos do sonho e da responsabilidade sobre a pessoa do sonhador que, em alguma medida, também passa a ser compartilhada pelo grupo.

Tal, portanto, é o *setting* ideal para compartilhamento dos sonhos entre os Guarani, tão distinto de um consultório tradicional de um psicanalista: uma roda de conversa com parentes de distintos perfis que compartilham palavras e chimarrão, alimentada pelo calor de uma fogueira ao nascer do dia²⁰². Ambiente propício para a escuta dos conselhos, sobre os quais falarei na próxima seção.

Nhemongueta

"Aconselhar é menos responder a uma pergunta do que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está se desenrolando" (Benjamin, O Narrador)

Quando perguntei para Wera sobre os sonhos em que se via algo de um futuro que poderia ser evitado, ele me contou o seguinte:

Wera: Acho que a vida do Guarani é muito baseada no sonho. A forma como você vai viver, como você vai crescendo. Se você vai ser *opygua*²⁰³ ou *xondaro*. Acho que é muito baseado no sonho pra você conseguir entender sua vida. Pra maioria dos Guarani, se você perguntar se já sonharam com Nhanderu, quase todos vão dizer que sim. Porque o Nhanderu no sonho nunca se parece com Nhanderu. Se você perguntar se já sonhou com um *xamoĩ* estranho, dizendo pra você fazer algo, ele vai dizer que sim. Esse é o Nhanderu. E muitas vezes é esse velhinho misterioso que vai botar uma coisa na nossa cabeça e fazer evitar que aconteça algo. Foi isso que aconteceu comigo. Eu sonhei com um velhinho estranho, dizendo pra não seguir no caminho que estava seguindo, se não minha vida seria muito difícil. Mostrava um caminho reto, livre e outro muito estreito. E ele falava "qual que você vai seguir?". E ele conversava no sonho. E eu perguntava: "se eu escolhesse isso o que aconteceria?". Daí ele falava, "se você for por aqui sua vida vai ser difícil, por mais que o caminho seja mais livre, no fim é mais difícil. E se você escolher o caminho mais estreito vai ser difícil, mas no fim vai ser mais legal".

²⁰² Khan (1962) argumenta que o *setting* psicanalítico tradicional como intuiu Freud busca reproduzir no tempo-espaço da sessão de terapia as condições necessárias para a produção de um sonho bom (privacidade, segurança, temperatura agradável, luz amena, um confortável divã para se deitar etc). Por certo os Guarani também reconhecem certos benefícios de espaços mais "privativos", mas me parece bastante revelador a distância entre os dois *settings* ideais e tidos como confortáveis e eficazes para se compartilhar sonhos. Vale ainda notar que enquanto no primeiro *setting* predomina a preocupação com o indivíduo, o segundo já insere, mais diretamente, o que é relatado pelo sonhador como assunto de interesse e de cuidado de uma comunidade.

²⁰³ "Da *opy*", literalmente, como os rezadores e seus auxiliares.

Ele então me contou que o sonho ocorreu quando ele tinha cerca de 15 anos e estava começando a frequentar muito a cidade, se relacionando excessivamente com os não indígenas e distanciando-se do convívio com seus parentes na aldeia. O sonho, ele me disse, fez com que reorientasse suas ações.

De todas as conversas que tive com meus amigos guarani, fiquei marcado pela forte impressão de que o que se busca na maioria dos sonhos, em última instância, é extrair deles o que os Guarani chamam de *nhemongueta*, traduzido mais frequentemente como conselho ou aconselhamento²⁰⁴. Assim, se para os meus amigos guarani não há grandes problemas em se falar de “interpretação” (no sentido de buscar atribuir sentido e coerência pro sonho), isso seria apenas o início. De tal forma que me parece que um sonho a partir do qual não se produz um aconselhamento poderia ser considerado, na qualificação de Tiago exposta na introdução, como um “sonho à toa”, como algo que não foi devidamente aproveitado, tal como uma carta não lida, como diria o antigo provérbio judaico tão apreciado por Freud ([1900] 2017)²⁰⁵. Buscarei, a seguir, desenvolver essa hipótese.

As formas de aconselhamento podem ser das mais diversas como a dos pais que aconselham um filho; de um parente mais velho que aconselha um jovem casal; de um cacique que aconselha uma família que se encontra em conflito na aldeia; ou até de uma liderança experiente que aconselha jovens líderes numa grande assembleia política²⁰⁶. Seja como for, o bom conselho é sempre aquele que é transmitido por alguém que é tido como uma pessoa com experiência no assunto que

²⁰⁴ Sandra Benites (2020: 39), contudo, traduz o termo como “dialogar” e Machado (2015: 17) como “conversa”. Note-se que ao relatar seu sonho em português Wera diz também que Nhanderu “conversava” com ele. Entendo que há certa vantagem nessa tradução, por remeter a um tipo de fala mais aberto e de troca do que o termo “conselho” denota no português. Opto, contudo, por usar de maneira preferencial “conselho” (quando não faço uso da palavra em guarani) não só por ser uma tradução bastante consolidada entre meus interlocutores mais próximos como também por entender que é pressuposto nas situações de *nhemongueta* dois polos diferentes: um que, por deter maior experiência no assunto tratado, aconselha e outro ao qual cabe mais escutar- distinção que não aparece na ideia de diálogo.

²⁰⁵ Minha inspiração implícita aqui, contudo, é a do trabalho de Fausto entre os Parakanã ([2001] 2014) entre os quais a “produtividade” do sonho está atrelada a domesticação de inimigos oníricos e que resulta na obtenção de seus cantos. Assim, o que garante a legitimidade dos sonhos e o seu bom aproveitamento são os novos cantos revelados a partir deles e que devem ser compartilhados e memorizados pela comunidade em suas festas. Interessante semelhança com o caso xavante relatado por Graham (2018), e já mencionado, em que o sonho deve ser performado por toda a aldeia.

²⁰⁶ É digno de nota que a organização política guarani que congrega os caciques e lideranças das aldeias localizadas no estado de Santa Catarina tenha sido batizada pelos mesmos de Comissão Nhemongueta.

está sendo tratado. Ele deve ser ouvido com atenção de tal forma que ajude a orientar as ações que serão tomadas por aqueles que escutam.

Nos conselhos, de acordo com Keese dos Santos (2017: 236 apud Gibram 2020: 54),

“são enfatizados justamente os preceitos relacionados ao *teko porã* (modo de vida deixado pelas divindades), ao comedimento, à generosidade (*mborayvu*), às regras matrimoniais (*-mendakuaa*), ao uso correto do idioma (*ayvukuaa*), aos alimentos verdadeiros (*tembi’u ete’i*) e à importância dos cantos (*mboraei*), danças (*jeroky*) e rezas (*tarova*). Os enunciados negativos que aparecem nos discursos normalmente são reprovações à falta de generosidade com os parentes, a ter comportamentos coléricos como de inimigos (*-vaija*) e a viver de modo parecido com os não indígenas (*jurua reko*)”

Contudo, assim como afirma Gibram (2020: 46) sobre o aconselhamento entre os Kaingang, para os Guarani também me parece pertinente o pressuposto de que, para que o conselho atue em toda sua potência, deve-se valorizar, antes de mais nada o silêncio:

“Não se fala, entre eles, quando não se tem algo realmente importante a se dizer. O silêncio é a chave para a potência da fala. Aqueles que sabem falar, que sabem aconselhar, não falam qualquer coisa, nem em qualquer ocasião”²⁰⁷.

E se nem todo conselho pode ser atribuído diretamente a Nhanderu, como no caso do sonho de Wera, me parece que o bom conselheiro deve buscar sempre essa direção de certa forma. Não é incomum, assim, que após a realização de uma fala particularmente inspirada (seja durante uma reza, numa reunião política ou numa mesmo numa entrevista) alguns anciões guarani afirmem que não eram suas as palavras, mas as próprias divindades que estavam falando por meio deles. Situações, inclusive, nas quais costuma-se usar o termo *-roayvu*, no qual a partícula causativa

²⁰⁷ Pelo que expõe a autora, contudo, me parece que há entre os Kaingang uma maior “formalização” do que entre os Guarani em relação a quem é ou não é “conselheiro” e também sobre os momentos em que um conselho deve ser dado.

comitativa “ro” é adicionada ao verbo “ayvu” (falar), designando uma fala que é causada na pessoa e compartilhada por ela com uma divindade²⁰⁸.

Assim, há uma proximidade grande entre os xamãs araweté que funcionariam como uma espécie de rádio ao reproduzir os cantos das divindades (Viveiros de Castro 1986: 543) e os *nhaneramoĩ* guarani que nos rituais de *nhemongarai* (batismo), por exemplo, devem ouvir dos deuses o nome das crianças para então repassá-los aos pais ou ouvir em sonho das divindades o que devem falar nas reuniões (Alvares, Benites e Yanomami, no prelo). Assim, se os Mbya devem “saber escutar” os *nhaneramoĩ*, os mesmos em alguma medida se constituem enquanto referências justamente por “saberem escutar” as divindades, remetendo-nos novamente a cadeia de mediações, a fila cosmológica em que há sempre um outro a frente que abre caminhos e transmite saberes que vão sendo repassados adiante.

O sonho relatado por Wera acima representa de certa forma, portanto, o ideal máximo de aconselhamento. Afinal, trata-se de um conselho dado durante o próprio sonho, diretamente pela divindade mais poderosa, que sabe de antemão os possíveis caminhos a serem seguidos pelo sonhador e suas consequências. E que, a partir desse saber, dirige conselhos voltados diretamente para ele, levando em conta seus impasses do momento presente e os caminhos futuros que podem se desdobrar desses. Caso, portanto, em que o sonho é explícito: não há aqui o que interpretar, havendo apenas um conselho claro a ser seguido²⁰⁹.

Mas tal protótipo, como vimos, não é a regra. Pois, mesmo quando há um conselho explícito no sonho, é possível que o sonhador não tenha certeza sobre a proveniência ou a validade desse conselho, sendo melhor compartilhá-lo com seus pares na vigília para conseguir formar uma opinião melhor. E, frequentemente, não há um conselho que é expresso assim de maneira manifesta em sonho, cabendo antes ao sonhador buscar a ajuda de algum ancião que possa auxiliá-lo a compreender a

²⁰⁸ Uma análise interessante sobre o tema é feita em Pereira (2014: 250) a partir de uma fala de um *xamoĩ* guarani no filme *Bicicletas de Nhanderu*. Vale lembrar ainda do famoso relato de Clastres ([1972] 2017) sobre o pajé guarani através do qual o antropólogo ouvia as palavras de Tupã.

²⁰⁹ Descola (1989; [1993] 2006) também relata entre os Jívaro um tipo de sonho (chamados de *karamprar*, que o autor caracteriza como “sonho verdadeiro”) no qual se estabelece um diálogo direto com um parente distante, com os mortos ou com outros espíritos. Sonho para o qual, também, se dispensa interpretação.

situação que se desenrola durante o sono para que, aí sim, se possa produzir um conselho a partir dele.

E se afirmamos anteriormente a forte relação que o sonho possui com a atividade da visão (expressa pela própria palavra para a experiência onírica, *-exa ra'u*), deve-se atentar aqui para a importância de outros sentidos não somente durante os sonhos, mas também para que a experiência onírica possa ser bem usada na vigília. Veja-se, por exemplo, que no caso do sonho de Wera o conselho foi escutado diretamente em sonho. E talvez alguns dos sonhos mais importantes relatados pelos Guarani sejam aqueles em que são ouvidos e aprendidos não apenas conselhos como também novos cantos²¹⁰. De tal forma que, se há alguma preponderância da visão durante os sonhos, essa parece dizer mais respeito à frequência do uso desse sentido do que de uma suposta maior importância dele em relação aos outros.

E, mesmo nos sonhos em que poderíamos dizer que a visão é central, o que é visto só pode ganhar sentido e ser complementado por uma atividade de fala (o *nhemongueta*, no caso) e de escuta (*-endu*) pois de pouco adianta sonhar se não se escuta com atenção aos conselhos que se dão a partir do sonho. Nesse sentido, vale ressaltar que entender algo em guarani possa-se dizer *-endu kuaa*, saber ouvir, na tradução literal²¹¹.

Dessa forma, ao longo das entrevistas que realizei, muitos amigos guarani logo me comentavam sobre a importância dos jovens levarem a sério seus sonhos, relacionando isso com a necessidade dos mesmos seguirem praticando a atividade intergeracional que é o compartilhamento dos sonhos seguido pelos aconselhamentos de pessoas mais experientes. O bem ouvir dos jovens, portanto, se faz como complemento necessário do bem falar dos mais velhos (Cabral de Oliveira e Keese dos Santos, *idem*: 124), de tal forma que o lugar de fala de uns só ganha de fato sua potência se há, no outro lado, um lugar de escuta. Lugares, contudo, que não devem ser compreendidos como absolutos pois a boa fala do *xeramoĩ* no aqui e agora só pode

²¹⁰ Sonhos com cantos que são essenciais para os Parakanã (Fausto [2001] 2014), mas também para outros povos fora do contexto tupi, como para os Marubo (Cesarino 2011) e os Xavante (Graham 2018). Já Kopenawa (Kopenawa & Albert 2015: 499) relata que foi aprendendo os cantos dos espíritos com os xamãs que pode sonhar mais longe.

²¹¹ Por exemplo, *"aendu kuaa nhandepy"*, eu entendo a língua guarani. A própria palavra para sabedoria em mbya (*arandu*) deriva da mesma raiz usada para ouvir. Lima (2005: 149) afirma que, para os Yudjá, o conhecimento também é compreendido como um saber ouvir.

se dar por ele mesmo ter antes escutado muito os mais velhos e seguir, de forma contínua, escutando as divindades durante suas rezas e sonhos.

Genézio, por exemplo, me falou bastante na entrevista que fiz com ele sobre o seu jovem sobrinho, Sidney (apelidado de Sid), filho de sua falecida irmã e de quem ele desde muito novo ajuda a cuidar:

Genézio: O Sid sempre me fala do sonho dele. Esses tempos ele falou que sonhou que uma pessoa falou pra ele: “Oh Sid, se você não souber levar sua vida do jeito que tem que ser, você vai só até 30 anos! Chegou 30 anos e você não vai mais pra frente!”. Daí ele chegou em casa e perguntou “por que eu tive esse sonho?”. Ele perguntou pra gente e daí nós falamos: “Esse sonho é um sonho que você tem que pensar. Quanto mais você acreditar, tentar seguir esse sonho... tem que ouvir o conselho dos mais velhos, e perguntar pra eles: “como eu tenho que viver? O que posso fazer e o que não posso fazer”. Daí ele [Sid] vai ter que participar muito na casa de reza, dos conselhos. Chegar mais no *xeramoĩ* e *xejaryi* e conversar mais sobre a vida, tentar entender melhor como que é a vida dos Guarani. Porque eles não sabem o que tem que viver pra chegar até os 80, 90 anos. O que pode fazer, o que não pode. O que tem que fazer hoje pra alcançar 100, 150 anos. Mas é difícil hoje em dia pra alcançar, porque é pesado pra você ficar durante 20 anos, 30 anos na casa de reza. Mas se seguir a casa de reza você consegue chega lá.

Quando é *ara pyau* [tempo novo/ verão] o Nhanderu começa a fortalecer mais a casa de reza, os *mborai* [cantos], faz *nhemongarai* [batismo]. Daí você consegue ver o sonho, abrir a memória, sentir a vida no caminho que você vai seguir.

Assim, se o sonho permite “sentir a vida” nos diferentes caminhos de futuro que se apontam pra pessoa nele, o caso relatado por Genézio parece trazer um exemplo bastante comum dos aconselhamentos nos quais um certo ideal de pessoa *mbya* (que ouve os mais velhos, participa ativamente da *opy*, se alimenta das comidas tradicionais etc) é relacionado com a possibilidade de fazer a “pessoa durar”, para usar os termos de Pissolato (2007)²¹². Mas creio que há mais aí.

Sid é um rapaz bastante tímido. Boa parte do tempo, quando cruzava com ele na aldeia, ele estava jogando no celular, enquanto ouvia música no fone de ouvido, vestindo uma camiseta preta de alguma banda de rock ou de algum desenho animado

²¹² Longevidade que, como nos lembra Pierrri (2018a: 256) é valorizada justamente por apontar no sentido do *aguyje*, desse devir-deus guarani que é perseguido através da reprodução na terra da forma como as divindades vivem em suas plataformas celestes.

japonês. Mas também sempre encontrava com ele nas reuniões realizadas na aldeia, nas quais ele demonstrava muito interesse pelas questões políticas relacionadas ao direito à terra ou ao licenciamento ambiental. Diferentemente do sonho de Wera com Nhanderu, o sonho de Sid não contém em si mesmo um conselho elaborado. Trata-se mais de uma espécie de advertência (“dos 30 você não passa”) vinda de um interlocutor incerto. Mas tal advertência instiga-o a procurar por seus parentes e relatar o que havia escutado em sonho. Esses, por sua vez, transformarão a advertência num aconselhamento repassado ao jovem rapaz: acreditar no sonho, estar mais próximo e ouvir mais o conselho dos mais velhos etc.

Mas há também semelhanças notáveis no sonho-aconselhamento recebido por Sid e Wera. Ambos ocorrem em um momento em que esses jovens vivenciavam uma passagem para a vida adulta, marcados por certo fascínio com as experimentações que viviam com o mundo *jurua*. Fase pensada como de grandes mudanças e de grandes riscos pelos Guarani, como vimos no segundo capítulo. E, nos dois casos, o que parece estar em jogo é a possibilidade de antever em sonho as consequências que seriam vividas futuramente ao escolherem seguir um determinado caminho, no qual se afastariam de seus pares.

Há, por certo, um padrão bastante presente nos aconselhamentos de indicar a importância de se valorizar a vida na aldeia, os saberes dos mais velhos e a participação na *opy*. Contudo, não creio que os aconselhamentos sejam dados com a expectativa de que todos os aconselhados se tornem grandes pajés, voltando-se completamente para o que seria “tradicional” e rejeitando uma abertura para elementos “exógenos” à cultura. Afinal, o próprio Genézio, grande conhecedor das trilhas guarani do Litoral Sul paulista, sempre se demonstrou fascinado pelo uso do GPS e pelos exercícios de leitura dos mapas com os quais trabalhamos juntos. Ele constantemente estimulava Sid, por sua vez, a participar das reuniões na aldeia, nos seus esforços de compreender a legislação *jurua* referente às questões fundiárias e ambientais. E também tenho bastante certeza que Wera não compreende o seu trabalho com cinema como um desvio daquele bom caminho apontado diretamente por Nhanderu pra ele em seu sonho²¹³.

²¹³ Há, aliás, uma fala bastante interessante de Alberto Alvares (em BENITES; YANOMAMI & ALVARES, - no prelo) no qual o cineasta guarani relata que quando estava terminando de editar o filme *O último*

Nesse sentido, entendo que se há um certo padrão no *nhemongueta*, seu objetivo não é o de reproduzir um mesmo ideal de pessoa, mas de buscar modular aqueles saberes oriundos de fora, temperá-los e balanceá-los com o *nhandereko*, para que cada um possa traçar seu próprio caminho, mas sem se afastar demasiadamente dos seus. Os conselhos, afinal, não são ordens e se é importante ouvir os mais velhos (que ouvem melhor Nhanderu), no fim a decisão cabe sempre a cada um, como tão bem parecem saber meus amigos guarani (Pissolato 2007: 131-2). Algo que reforça ainda mais a necessidade dos *nhaneramoĩ* terem uma boa escuta, para que possam identificar as potencialidades de cada um em suas diferenças, ajudando-os a fazer com que se desenrolem caminhos singulares, que apontam para diferentes formas de ser guarani, por meio de seus conselhos.

Lembro aqui, ainda, que ao diferenciar a atual política interna exercida pelos caciques e vice-caciques com aquela que costumava ser feita antigamente pelos *nhaneramoĩ*, Jera caracteriza os primeiros por “mandarem em todo mundo” enquanto os segundos “cuidam” da comunidade dando, justamente, “conselhos”. Nesse sentido é curioso notar como o conselho aparece em oposição ao autoritarismo, o que talvez possa nos dizer algo interessante sobre a forma tradicional guarani de pensar e fazer a política interna da comunidade.

Uma pequena observação sobre o uso da linguagem talvez possa ajudar aqui. Não é raro que o não indígena que começa a aprender a língua mbya se espante com um uso bastante recorrente dos verbos imperativos. Ouve-se o tempo todo na aldeia frases como “*eru tenda*” (traz a cadeira), “*eike*” (entra), “*eguapy*” (senta). É comum, então, que o bem-educado aprendiz ao tentar falar em guarani logo adicione um “você poderia”, “você gostaria” no início ou um “por favor” ao fim da frase para que ela soe menos autoritária. Diversos amigos guarani com os quais conversei sobre isso, contudo, sempre acharam graça desse embaraço *jurua* já que para eles era óbvio que cada um só iria cumprir com esses imperativos se quisesse. O que parece ajudar a explicar, também, de maneira complementar, o uso bastante comum que já vi os Guarani fazendo em diversas aldeias do termo “tem que” em português no meio de falas em língua nativa, como se a ideia de ser obrigado ou coagido a algo não

sonho, em diversos momentos o recém falecido xeramoĩ Vera Mirĩ, de quem a obra fala, aparecia pra ele em sonho o aconselhando em relação a montagem do documentário.

encontrasse amparo em sua linguagem. Algo semelhante ao que é relato feito por Viveiros de Castro (1986: 309) sobre a sua dificuldade de explicar para os Araweté o que era “mandar”, conseguindo chegar apenas em noções como as “fazer pensar”, “lembrar”, “sugerir” ou “conscientizar”.

Assim, o compartilhamento dos sonhos e conselhos entre os Guarani opera como instrumento na construção das pessoas e de seus coletivos. Como uma espécie de força centrípeta, tal como o discurso do chefe clastreano ([1963] 2017) que deve preservar a “diferença na identidade” e a “alteridade no homogêneo”. Coletividade que é produzida quando as pessoas se reúnem logo pela manhã, compartilhando seus sonhos, trocando interpretações e conselhos, refletindo sobre os caminhos que estão sendo seguidos por cada um e por todos. Encontro que funciona como uma verdadeira tecnologia social de pertencimento (Stengers, 2005: 190), em que os mais velhos podem entrar em contato com as questões vividas pelos mais novos, se conhecer melhor, se acompanhar e se aconselhar mutuamente no cotidiano e nos projetos de vida singulares de cada um. Trata-se do “jeito certo de acordar” e de fortalecer a relação com os seus pares, como me disse Wera, para que, afinal, se possa, como me disse Genézio, “ficar mais um pouco”.

Epílogo: Podem os *jurua* sonhar?

Os *jurua* precisam aprender a sonhar!

“É por isso que eu quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs. Através delas, quero fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta”

(Kopenawa & Albert 2015: 498)

Quando ainda estava começando este mestrado, tive a oportunidade de apresentar meu projeto para a turma que havia ingressado junto comigo no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na USP durante um dos cursos que tivemos. Nele, eu citava trechos de *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, que tanto haviam me marcado na época. E, entre as falas do xamã yanomami, dava destaque para aquelas que afirmavam que os brancos não sabiam sonhar ou que só sonhavam consigo mesmos²¹⁴. Assim, a partir de tal afirmação, eu buscava contrastar a pobreza do lugar dos sonhos para os *jurua* com aquele que via entre os meus amigos mbya.

Foi quando Tiago Oliveira, um amigo guarani nhandeva da TI Araribá que fazia parte da minha turma da pós-graduação²¹⁵, um tanto embaraçado, me perguntou se eu achava que meus sonhos eram mesmo assim. Afinal, eu só sonhava comigo mesmo? Por acaso eu não acreditava nos meus sonhos?

Não lembro ao certo o que respondi. Um pouco constrangido com a pergunta, acho que acabei me servindo de algum desvio. A pergunta de Tiago, contudo, ficou na minha cabeça. Será que eu, afinal, sonharia só comigo mesmo? Vale deixar claro: não havia qualquer malícia ou tom de desafio na pergunta. Tratava-se de uma curiosidade

²¹⁴ O que Danowski e Viveiros de Castro afirmam ser “o juízo mais preciso e cruel da antropologia dos brancos” (2017: 103). Não saber sonhar e sonhar consigo mesmo entre os Yanomami (como aponta Limulja 2022) coincidem de certa forma já que os sonhos que realmente importam (que não são à toa, de acordo classificação de Tiago exposta na introdução), são justamente aqueles nos quais a imagem (*utupë*) da pessoa se relaciona com as imagens das alteridades.

²¹⁵ Um dos primeiros indígenas a ingressar num curso de antropologia na USP e se tornar mestre por meio da política de ações afirmativas, então, recém estabelecida.

genuína dele que, conhecendo um pouco minha trajetória junto aos Mbya, parecia realmente acreditar que meu sonho poderia ser outro do que aquele dos *jurua* que eu retratava genericamente em meu projeto.

Alguns meses depois, fui chamado pelo meu orientador para falar, em um curso que ele então ministrava, sobre a forma como os sonhos apareciam nos comentários de Danowski e Viveiros de Castro (2017) sobre *A queda do céu* e no livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Ailton Krenak. Foi aí que me lembrei da pergunta de Tiago. Tanto Ailton quanto Davi não são otimistas em relação aos *jurua*, certamente. Nossa inabilidade de sonhar aparece como um tópico insistente, relacionado de forma constante com a incapacidade de ouvir os indígenas, as vozes da floresta e de seus espíritos, assim como de imaginar e construir outros mundos possíveis. Os autores, contudo, não deixam de insistir que nós, não indígenas, deveríamos buscar sonhar mais, prestar mais atenção e acreditar mais nos nossos sonhos²¹⁶. Algo que Davi e Ailton parecem entender como estratégico em suas lutas pela garantia dos direitos indígenas e para manter a floresta em pé.

Creio que não é à toa, portanto, que uma das últimas passagens d'*A queda do céu*, seja dedicada a homenagear um *jurua* que, na visão de Davi, aprendeu a sonhar²¹⁷:

“Chico Mendes era branco, mas cresceu, como nós, no meio da floresta. Ele se recusava a derrubar e queimar todas as árvores. Para viver, apenas tirava um pouco de sua seiva. Tinha se tornado amigo da floresta e amava sua beleza. Queria que ela ficasse tal como havia sido criada. Sonhava com ela sem parar e se afligia ao vê-la sendo devorada pelos grandes fazendeiros. Com certeza foi assim que acabaram vindo a ele novas palavras para defendê-la. Quem sabe a imagem de Omama as colocou em seu sonho? Deitado na rede, à noite, deve ter pensado: “Haixopë! A floresta nos dá comida em seus frutos, seus peixes, sua caça e as plantas de suas roças. Tenho de falar duro com os outros brancos e impedir que eles a destruam! Vou me opor à gente que quer desmatá-la e queimá-la; vou lutar com as palavras da ecologia!”. Quando me contaram pela primeira vez o que ele dizia, logo pensei: “Esse homem é mesmo sábio! Seu sopro de vida e seu sangue se parecem com os nossos. Será que ele é genro de Omama como nós?”. Então, tive vontade de falar com ele, mas logo antes de poder encontrá-lo, os brancos comedores de floresta o assassinaram numa emboscada. Eu mal tinha escutado suas

²¹⁶ Kopenawa & Albert (2015: 63), inclusive, afirmam diversas vezes não apenas que o sonho é uma escola, como comentado anteriormente, mas que as escolas e professores dos brancos deveriam ensinar a sonhar.

²¹⁷ Passagem que também é comentada por Limulja (2022) no fechamento de seu livro.

palavras e ele já estava morto por causa delas! Eu nunca tinha ouvido um branco dizer coisas como aquelas. O que ele afirmava a respeito da floresta era verdadeiro e bonito. Meu pensamento estava pronto para receber suas palavras e logo respondeu a elas. Graças a elas entendi melhor como me dirigir aos habitantes das cidades para defender nossa terra. Acho que as palavras de sabedoria de Chico Mendes não desaparecerão, pois após a sua morte elas se propagaram no pensamento de muitas outras pessoas, assim como no meu. “(Kopenawa & Albert: 481)

Assim, se não faltam motivos pra se ter descrença na dificuldade de mudar dos *jurua*, cuja violência e teimosia nos erros alguns povos indígenas testemunham a quinhentos e poucos anos, tão pouco se trata de atestar uma essência imutável nos brancos que os impeça de maneira definitiva de sonhar bem. Buscarei nas próximas páginas, portanto, traçar algumas considerações sobre o motivo dessa aposta no sonhar, ao mesmo tempo que tentarei delimitar tanto algumas das dificuldades, quanto certas possibilidades, apontadas pelos Guarani, para que nós, *jurua*, possamos sonhar melhor.

Por que sonhar?

Em uma noite de janeiro de 2022, realizei uma entrevista com o *xeramoĩ* Luís Eusébio²¹⁸. Antes de começar a gravação, contudo, ele me questionou novamente sobre qual seria o motivo da minha pesquisa. Expliquei pra ele, então, que me interessava ver como os Guarani valorizavam os sonhos e se orientavam a partir deles no cotidiano em contraposição aos *jurua*. Ele então, concordando com o que eu falava, logo me disse: “É que nem aconteceu com os Mamonas Assassinas!”. E me contou então que tinha ouvido, certa vez, que um dos integrantes da conhecida banda teria tido um sonho em que o avião em que estavam caía na noite anterior ao acidente no qual todos os integrantes do grupo morreram. Ele então me disse:

²¹⁸ Cacique da aldeia Peguaoty (Sete Barras, SP), seu Luís, como é conhecido, é um ancião bastante importante e admirado entre os Guarani. Trata-se de uma pessoa extremamente generosa e comprometida, querido não apenas pelos Mbya, mas por muitos de seus parceiros. É ainda um verdadeiro filósofo, responsável por algumas das reflexões mais inusitadas e interessantes que já ouvi entre meus interlocutores.

Luís Eusébio: Se foi no sonho deles próprios que estão juntos, 4 ou 5, se um falasse “não tá bom” e respeitasse, seria outra coisa. “Tem tempo amanhã, a gente remarca”. Mas ninguém fez isso. O que faz chegar nisso aí é o *pira pire* [dinheiro]. Porque se não vier naquela noite não vai ganhar dinheiro.

A ganância é comumente retratada pelos indígenas como uma das principais características do *jurua*, algo que não só explicaria sua violência para com os diversos povos e seres que compõe o cosmos, como também uma espécie de cegueira que nos faria caminhar rumo ao precipício, acabando com as próprias condições que sustentam nossa vida na terra. A fala de Luís parece bastante certa nesse sentido.

Muitas vezes ao longo da pesquisa, inspirado em Kopenawa, tentei questionar meus amigos guarani se eles achavam que os *jurua* eram capazes de sonhar, com o que sonhariam e o que poderiam fazer para sonhar melhor. Muitas vezes fui respondido com risos: afinal, eu que era o *jurua* ali e que, portanto, deveria saber como que meu próprio povo sonhava. Todos, contudo, sempre me deram a entender que os *jurua* também teriam sonhos, bons e ruins, assim como os Guarani. O problema, contudo, é que nós não “acreditaríamos” nos nossos sonhos- e aqui entendo que se trata do sentido do português guarani “acreditar” que, como comentei anteriormente, diz respeito a uma forma de engajamento. Veja-se, por exemplo, a fala de Wera, quando coloquei pra ele a questão de se os *jurua* poderiam sonhar melhor:

Wera: Acho que sim. Mas acho que parte muito da fé. Que nem os Guarani. Se não tem fé no seu sonho você não vai a lugar nenhum. Acho que isso funciona pra *jurua kuery* também. Se ele acreditar no sonho, interpretar as coisas, ele vai poder fazer o melhor da sua vida. Eu acredito muito nisso.

Busquei mostrar, até aqui, como os sonhos operam como uma importante arte do cuidado entre os Guarani, ajudando a revelar processos que se desenrolam e que ainda não se tornaram visíveis na vigília ou até mesmo possibilitando antever acontecimentos futuros, a serem perseguidos ou evitados na vida desperta a partir dos atos do sonhador e dos seus. As falas de meus amigos, portanto, parecem apontar para o fato de que os *jurua* também poderiam fazer um uso semelhante dos sonhos: se os integrantes dos Mamonas Assassinar, por exemplo, tivessem prestado atenção e

acreditado no sonho, não apenas o sonhador, como todos da banda, poderiam ter evitado a morte precoce.

Volto, então, a fala de Davi Kopenawa aqui. De maneira bastante grosseira, poderíamos resumir que um dos principais pontos de *A queda do céu* são os relatos que o xamã yanomami faz dos sonhos que teve com um terrível fim de mundo que se aproxima, em função da destruição da floresta e de seus habitantes, e que atingirá a todos²¹⁹. São essas visões que teve em sonho que Davi busca compartilhar com os brancos, tentando mudar o rumo de suas ações, para que esse futuro catastrófico possa ser evitado.

Creio que o exemplo dado por Luís em relação aos Mamonas Assassinas e por Davi em relação aos seus sonhos com o fim do mundo apresentam, nesse sentido, uma semelhança lógica grande. Ambos dizem respeito à possibilidade de antever futuros desastrosos em sonho. E para evitar que esses futuros se realizem é preciso acreditar no sonho e compartilhá-lo, para que as ações necessárias possam ser feitas em vigília. A diferença principal dos dois exemplos, creio eu, está na escala, no fato do sonho de Davi evidenciar que o futuro dos diversos coletivos que vivem nessa terra está entrelaçado: não só os yanomami, mas os brancos também se encontram em risco, e as ações para evitar o futuro desastroso que se antevê dependerão da ação de diversas pessoas, de diversos grupos²²⁰. E se Wera, assim como outros interlocutores, me disse que os *jurua* poderiam “fazer o melhor de suas vidas” caso “acreditassem” nos seus sonhos, me parece que esse “melhor” não diz respeito simplesmente ao sonhador de maneira individualista, mas também aqueles que o cercam e à humanidade com quem compartilha o mundo²²¹.

Nesse sentido, creio que um livro como *A queda do céu* possa ser lido em boa parte como um sonho compartilhado num sentido próximo ao que tratamos no capítulo anterior, em que contar um sonho e ouvir os conselhos que são dados a partir dele em uma roda opera como uma técnica de amplificação, na qual a experiência

²¹⁹ Assim como o sonho do interlocutor de Macedo (2009) que apresentamos no capítulo 3.

²²⁰ No lançamento do livro *O Retorno da Terra* realizado em São Paulo em novembro de 2019, Gliceria Tupinambá insistiu também que os não indígenas, presente no evento, deveriam prestar atenção aos seus sonhos já que “o mundo dos sonhos é semelhante pra todos, é o que nos liga. E se é ruim tem que esquivar, se é bom, deixar acontecer”.

²²¹ Tobie Nathan (2012: 126) lembra que, de acordo com o Talmud, aqueles que não sonham por mais de sete dias tornam-se amargos, incapazes de utilizar seus sonhos para “mudar a cor do mundo”

onírica de um pode trazer conhecimentos e orientações para todo um coletivo mais amplo com o qual nossas vidas estão ligadas²²². Não à toa, Davi insiste diversas vezes que o livro não deixa de ser uma tentativa sua de fazer com que a mensagem que recebeu em sonho chegue aos não indígenas em sua própria língua, por meio de seus próprios códigos²²³.

O xamã, contudo, também parece ver certo limite nas palavras que circulam. Creio que, em parte, pelas suas suspeitas em relação a capacidade que os brancos tem de escutar, e principalmente de escutar um outro. Mas me parece, contudo, que Davi também reconhece que há algo de singular de fato na experiência de certos sonhos que, só podem ser sentidos em sua verdadeira potência, quando sonhados. Veja-se, por exemplo, quantos casos relatei aqui de sonhos que meus interlocutores indicaram como eventos essenciais para processos de grandes transformações que se passaram em suas vidas: uma mudança de aldeia, a escolha de um novo caminho de vida a ser tomado etc. Assim, se são mudanças radicais o que se espera, mais do que ouvir os sonhos alheios, os próprios brancos devem aprender a sonhar, tal como fez Chico Mendes.

Como se vive, como se sonha

“observava a vida na cidade. A correria, o fato de que as pessoas não dividiam o que tinham com os outros, o fato de tudo ser muito individual, de os Jurua não se conhecerem na rua, se esbarrarem e não darem “boa tarde” nem “bom dia”. Ninguém estava nem aí para ninguém, havia pessoas dormindo na rua e ninguém ligava para isto. E quando eu retornava para a aldeia, era tudo diferente. Todas aquelas coisas que, para mim, batiam como muito fortes e erradas, não existiam na aldeia. Inevitavelmente começaram as comparações: na aldeia, por exemplo, as pessoas mais velhas são muito respeitadas, são sagradas para todo mundo, e na cidade simplesmente não é assim”. (Jera Guarani, Tornar-se selvagem)

²²² Sztutman (2019: 98) afirma que o próprio livro de Kopenawa & Albert pode ser pensado em analogia às falas de chefe (*hereamu*), discursos exortativos/ aconselhamentos, e aos diálogos *wayamu*, modalidade de fala usada pelos Yanomami para buscar encerrar um conflito, chegar em um bom termo em uma negociação. Como um “diálogo cerimonial agonístico que visa não uma paz perpétua, mas uma paz possível, encobrindo guerras passadas e futuras”

²²³ Mesmo potencial “amplificador” das tecnologias dos brancos que os Xavante interlocutores de Graham (2018) pareciam ver nas gravações que a antropóloga realizava de seus cantos e histórias.

Algemiro Silva (2018: 79), pesquisador guarani cujo trabalho já mencionei anteriormente, relata que ao entrar na faculdade e começar a frequentar seu campus na cidade viu seus sonhos transformarem-se:

“Depois de estudar quatro anos na Universidade, eu sonhava com carro, sonhava que estava na sala de aula fazendo prova... Quando sonhei com carro, pensei que ia ganhar alguma coisa, mas nada. Daí eu pensei que todo mundo na comunidade estava sonhando alguma coisa que não era guarani, e na verdade era só eu que não estava sonhando com as aldeias. Só meu sonho que foi mudado”

Eu, por outro lado, que nunca me recordava dos meus sonhos, passei a ter grandes, loucos e intensos sonhos quando comecei a frequentar mais as aldeias. Comentei isso com diversos colegas guarani, que sempre ouviram com atenção meus relatos sobre os meus sonhos, mas o fato não pareceu impressionar ninguém.

Contraponho as duas histórias aqui por entender que ambas de alguma forma demonstram como para meus interlocutores os sonhos que se tem relacionam-se com a vida que se vive durante o dia: por onde se anda, as preocupações que se tem, os afetos que circulam. Assim, ao mesmo tempo que afirma os grandiosos sonhos xamânicos que Chico Mendes teve, Davi lembra que o mesmo, apesar de ser branco, cresceu, como os indígenas, no meio da floresta.

Mas quais os afetos que circulariam entre os *jurua* nas suas cidades? Vejamos mais uma dura descrição de Kopenawa:

“Para mim, não é nada agradável viver na cidade. Meu pensamento lá fica irrequieto e meu peito apertado. Não durmo bem, só como coisas estranhas e vivo com medo de ser atropelado por um carro! Nunca consigo pensar com calma. É um lugar que realmente provoca muita aflição. Os brancos pedem dinheiro para tudo o tempo todo, até para beber água e urinar! Aonde quer que se vá, há uma multidão de gente que se apressa para todos os lados sem que se saiba por quê²²⁴. Anda-se depressa no meio de desconhecidos, sem parar e sem falar, de um lugar para outro. A vida dos brancos que se agitam assim o dia todo como formigas *xiri na* parece triste. Eles estão sempre impacientes e temerosos de não chegar a tempo a seus empregos ou de serem despedidos. Quase não dormem e correm sonolentos durante o dia todo. Só falam de trabalho e do dinheiro que lhes falta. Vivem sem alegria e envelhecem depressa,

²²⁴ Certa vez, Arnildo Wera, liderança mbya do Rio Grande do Sul, me disse que nós, brancos, precisávamos tomar muito cuidado porque vivíamos apressados desde a hora de acordar, quando devíamos, na verdade, ir seguindo devagar a dancinha de Nhamandu, o Sol, para que nada de ruim nos acontecesse durante o dia.

sempre atarefados, com o pensamento vazio e sempre desejando adquirir novas mercadorias. Então, quando seus cabelos ficam brancos, eles se vão e o trabalho, que não morre nunca, sobrevive sempre a todos. Depois, seus filhos e netos continuam fazendo a mesma coisa”. (idem: 436)

As falas de Kopenawa marcam fortemente o estado melancólico e contraditório em que vivem os *jurua*. Afetados o tempo todo por milhares de sons, cheiros e gostos, só pensam em si; suas potentes máquinas de comunicação reproduzem apenas sua própria voz; em meio a muitos, estão sempre sós. Tais reflexões parecem ir de encontro com as que um interlocutor mbya de Silva (2018) relata ter tido quando se questionava a razão do nome “cidade” para o lugar em que viviam os *jurua*:

“Eu fiquei pensando nisso. É porque os *jurua* que vivem em São Paulo, no prédio lá de doze, treze, quinze famílias, não se conhecem. De um lado mora um, do outro mora outro, ninguém se conhece, então lá é totalmente “si”. Por isso é *cidade*, lá está morando o “si”, sozinho. Aqui, não. No *tekoa* envolve comunidade indígena que mora dentro da aldeia, isso é que é o chamado *tekoa*. Envolve tudo”

Se, como argumentei até agora, o sonho é um dos principais mecanismos de relação com as alteridades entre os Guarani, o estado solipsista em que se vive na cidade está profundamente ligado com a fraqueza do sonho dos não indígenas. Nesse sentido, é curioso notar a frequente reclamação que já ouvi de meus amigos guarani de que quando estão na cidade não conseguem sonhar, de que não lembram dos sonhos ou, ainda, de que só sonham à toa²²⁵. Assim, prossegue Kopenawa em suas reflexões sobre o sonho dos *jurua*:

“Quando dormem, só veem no sonho o que os cerca durante o dia. Eles não sabem sonhar de verdade, pois os espíritos não levam sua imagem durante o sono. Nós, xamãs, ao contrário, somos capazes de sonhar muito longe. As cordas de nossas redes são como antenas por onde o sonho dos *xapiri* desce até nós diretamente. Sem elas, ele deslizaria para longe, e não poderia entrar em nós. Por isso nosso sonho é rápido, como imagens de televisão vindas de terras distantes. Nós sonhamos desse jeito desde sempre, porque somos caçadores que cresceram na floresta. Omama pôs o sonho dentro de nós quando nos criou. Somos seus filhos, e por isso nossos sonhos são tão distantes e inesgotáveis. Os

²²⁵ Em entrevista que realizei junto a outros colegas antropólogos com Sandra Benites, Sérgio Yanomami e Alberto Alvares, os três indígenas reclamavam da qualidade do sono e do sonho que tinham quando estavam na cidade. Sandra, ainda, mencionou sua tristeza de morar sozinha num apartamento e de não ter com quem compartilhar seus sonhos quando acordava angustiada (em BENITES; YANOMAMI & ALVARES, -no prelo).

brancos dormem deitados perto do chão, em camas, nas quais se agitam com desconforto. Seu sono é ruim e seu sonho tarda a vir. E quando afinal chega, nunca vai longe e acaba muito depressa. Não há dúvida de que eles têm muitas antenas e rádios em suas cidades, mas estes servem apenas para escutar a si mesmos²²⁶. Seu saber não vai além das palavras que dirigem uns aos outros em todos os lugares onde vivem. As palavras dos xamãs são diferentes. Elas vêm de muito longe e falam de coisas desconhecidas pelas pessoas comuns [...]. Seu pensamento [dos brancos] fica esfumaçado porque eles dormem amontoados uns em cima dos outros em seus prédios, no meio dos motores e das máquinas” (Ibidem: 460-1)

Em outro momento da entrevista com Luís Eusébio, após ele criticar algumas das posturas que vinha observando entre certos jovens guarani, perguntei se ele achava que os jovens estariam sonhando menos ou prestando menos atenção nos sonhos. Ele então me respondeu:

Luís: Eu vejo que sim. Porque hoje em dia em todas as aldeias eles têm com celular até dormir. Alguns ouvem música, veem vídeos. Alguns estão com celular em vez de estar fazendo alguma coisa pra ajudar irmão, irmã, criança. Estão aí no celular brincando, mandando mensagem, conversando com mulher. E isso, não é só para os indígenas que não deu certo. Porque estando assim como que vai sonhar? Não sonha porque não dá, não tá esperando isso.

Marcelo: Tem que querer pra sonhar também?

Luís: Sim! Tem que querer!

A fala de Luís sintetiza de forma bastante direta uma constatação interessante: a de que os sonhos (ou, pelo menos, os bons sonhos) estão relacionados com a generosidade. É isso que falta, ao seu ver, aos jovens guarani, que ao invés de estarem no celular poderiam estar ajudando os seus, e que já não sonham mais. É por isso que receber bons sonhos é tido, frequentemente, como uma dádiva à qual se deve agradecer. É por isso que sempre se deve compartilhar os sonhos com os outros como uma espécie de cuidado²²⁷. É principalmente tal generosidade que falta de maneira tão marcada no mundo dos *jurua*, sempre tão apressados e ávidos pelo dinheiro. Falta de generosidade que faz que nossas grandes tecnologias de comunicação, sejam os

²²⁶ A constatação de Kopenawa sobre o estatuto contraditório das tecnologias dos brancos (que possuem poderosas antenas mas que só servem pra falar com eles mesmos) me remete a versão do mito da má escolha bastante difundida entre os Guarani e brilhantemente analisada por Pierri (2018a) que mencionei anteriormente.

²²⁷ Não à toa que entre os Yanomami os grandes sonhadores sejam especialmente os caçadores e os pajés, figuras que devem ser marcadas por uma postura generosa ativa de cuidar e de alimentar os outros como bem nota Limulja (2022).

celulares ou os sonhos, em vez de possibilitarem contatos profundos com outros, voltem-se apenas para repetir a nós mesmos, atrofiem-se em sua potência, ficando fadadas a nada comunicar.

Em um trecho mencionado acima, Jera já havia também contraposto o uso do celular entre os Guarani com a lembrança e o compartilhamento dos sonhos²²⁸. Em outro momento da entrevista ela desenvolveu mais o tema:

Jera: Foi na casa de reza que eu ouvi muitas vezes. O José Fernandes quando levantava na *opy guaxu* [casa de reza grande, central] na Tenonde falava de aconselhar as pessoas, no comum da coisa mesmo: por que não podia ter ciúme ou ser bravo; por que não podia não ser generoso; por que não podia tomar bebida alcoólica. E muitas vezes ele falava: agora eu quero contar um sonho pra vocês. E ele se colocava nessa posição de humildade. Não sabia por que tinha sonhado, mas queria compartilhar. E o Pedro Vicente que agora tá morando aqui também já fez isso, de contar suas percepções e de repente contar um sonho. Então é uma coisa muito comum entre os mais velhos.

E de fato eu nunca vi isso na cultura de *jurua*. E pra mim isso é super compreensível quando mesmo na aldeia a gente vê essa influência da cultura *jurua* de dormir com televisão e celular, de já acordar com celular, de estar sempre agitado, com interesses outros. E daí você olha o celular e não lembra mais do sonho. Então imagina pra *jurua kuery* que leva essa vida tão corrida que dorme, estressado, exausto, depois do trabalho, do trânsito, que dorme tarde. Dessa forma, de fato, não vai ter como sonhar. E quando acorda já acorda nesse ritmo de vida que não dá espaço, não tem uma pessoa mais velha, um pajé para falar do sonho que teve. Porque não existe esse tempo, esse espaço, essa prática. Mas penso que na vida de alguns *jurua* que vivem de modo diferente, como quilombola, *jurua* do campo, ribeirinho, talvez tenha essa prática de pensar e de lembrar do sonho.

E aí quando as pessoas estão mais tranquilas a gente se dá esse espaço, essa oportunidade. Eu tiro isso de mim mesma. Ainda agora que eu estou sonhando mais, quando eu acordo e já olho pro celular... daí eu já não lembro de mais nada. Daí já é outra coisa quando eu acordo mais tranquila, não pego no celular, tomo água e agradeço pro Nhanderu *kuery* por estar de pé e por meus filhos estarem bem. Daí fumo *petỹgua*, tomo erva-mate e eu começo a lembrar de todos os sonhos que eu tive.

Creio que a fala de Jera realiza algumas amarrações importantes. De fato, não há uma impossibilidade dada de antemão que impeça os *jurua* de terem bons sonhos. Contudo, a ausência desses bons sonhos, diagnosticada pelos pensadores indígenas, não deixa de ser consequência de um certo estilo de vida *jurua* que também tem influenciado de maneira negativa as aldeias: o uso solipsista das novas tecnologias em contraposição à valorização dos outros e dos sonhos; a vida corrida, sem tempo para troca e pra reflexão; a obsessão pelo dinheiro. Assim, se por um lado os *jurua* também podem ter sonhos que os façam viver melhor (e em um sentido coletivo, como

²²⁸ A constatação caminha no mesmo sentido de estudos recentes feitos no âmbito da neurologia. Uma explicação interessante é dada por Sidarta Ribeiro no *podcast* “Boletim do fim do mundo”.

argumentei), não deixa de ser necessário, por outro lado, que se viva também um pouco melhor para se ter bons sonhos.

Sonhar juntos (ou: sobre sonhos, encontros e crianças)

Em outubro de 2021, sonhei que conversava com Tiago em uma sala que parecia com a da casa de minha avó. Ele estava sentado na poltrona, onde meu avô costumava ficar quando vivo, e eu no chão. Ele me questionava sobre os trabalhos que vinha fazendo com os Guarani e sobre os desafios das diferentes aldeias em que vinha atuando. Eu, então, ia contando de algumas coisas que vinha fazendo. Ele me aconselhava, questionando o motivo e a forma como eu tinha feito um ou outro trabalho recentemente. E, apesar de sentir vontade de me justificar, logo via que ele estava certo e que, no fundo, me ajudava muito a pensar questões importantes pra mim naquele momento.

Ele, então, me perguntava como eu estava fazendo pra conseguir trabalhar e ao mesmo tempo estar próximo, cuidando de minha relação com Julia, minha companheira, e meu filho Martim. Eu concordava, então, falando que era difícil mesmo pra mim, mas que eu também tinha muita vontade de conseguir levar mais ambos para aldeia comigo. E ele me dizia que essa questão, de como conciliar a luta que nos obriga a viajar tanto e a estar sempre tão conectado com o cuidado cotidiano com os parentes era pra ele um grande desafio, um equilíbrio difícil de achar.

Tiago, então, me disse que em uma noite em que eu estava dormindo na aldeia com minha família ele tinha acordado ouvindo Martim, que na época era um bebê de um ano, chorar. Como eu não despertava, Tiago, sem querer me acordar, resolveu cantar de longe um *mborai* para meu filho. Martim então parava de chorar, prestando atenção naquele canto que o acalmava e logo fazia com que ele voltasse a dormir, sem que nem fosse preciso pegar ele no colo (algo inimaginável naqueles tempos). Tiago, então, me dizia que tinha ficado impressionado com isso e achado Martim muito forte. Lembro que depois de me relatar isso, contudo, via Tiago tomando uma lata de

cerveja, o que me causava grande estranhamento no sonho, já que ele, de fato, não bebe há muitos anos.

Acordei às 3h da manhã muito marcado pelo sonho, mas com uma sensação boa em relação a ele. Resolvi então anotá-lo e, no dia seguinte, enviei um áudio para Tiago relatando-o. Transcrevo abaixo, então, alguns trechos da resposta que Tiago me mandou alguns dias depois:

Tiago: Eu queria agradecer por você estar compartilhando esse sonho que você teve e também de dizer que me sinto muito honrado de ter esses diálogos que não são de trabalho, de função, mas de respeito mesmo um com o outro, de se reconhecer. Isso é muito importante e pra gente que é Guarani, isso é mais valioso ainda. Eu estava numa situação bem complicada no meu ciclo de vida pessoal, espiritual, que o *jurua* chama de psicológico também. Eu estava numa situação bem complexa e hoje consegui me fortalecer. Com certeza os espíritos bons sempre estão aí com a gente pra fazer essa compreensão. Com isso estou melhor, estou me sentindo bem. E queria agradecer por esse compartilhamento que nos fortalece mais ainda.

Esse sonho que você fala é muito significativo pra gente. Pra gente é uma revelação, um ensinamento também de o quanto as crianças são fortes, o quanto as crianças são importantes. Mas a gente vive num mundo em que não se reconhece isso, que não está nem aí pras coisas que têm, pros filhos nossos. E guarani *kuery* acredita muito nisso, na essência da criança, do *mitã'i* [bebê], que é um espírito que vem limpo, puro e é o que nos fortalece enquanto pais e mãe. E é ela que nos protege de todos os males que têm no mundo, de tudo que a gente vê e que também não vê. São eles que nos protegem, que tomam a frente pra proteger os pais e as mães quando as coisas ruins vêm. A gente acredita muito e sempre nos fortalecemos muito através das crianças.

Até porque, na prática, é o que nos motiva a estar sobrevivendo, a ir pra luta pra garantir o futuro da criança. Se pro *jurua* não tem a questão espiritual, pensa na prática: porque a gente está trabalhando, buscando o melhor? É quando a gente tem um filho que nos motiva a não parar, a levantar a cabeça diante das dificuldades e conseguir o futuro pros nossos filhos. No espiritual é nesse sentido, mas o contrário: eles que nos fortalecem, não é o pai, não é a mãe. E o sonho transmite esse conhecimento do povo guarani e como vocês tem muito contato, muito vínculo com os Guarani, acabam sendo também influenciados por essa questão nossa de ter esse conhecimento, valorizar isso, e respeitar essa cultura que vocês já respeitam bastante. Parece que é só um sonho, mas um sonho pode vir de várias formas, e vários jeitos.

Mas o que nos deixa mais mobilizados de sentimento é quando você sonha com as pessoas que você conhece, que você tem um vínculo. Daí você fica pensando: “por que será?”. Quando é um sonho com pessoa que não conhece você não liga muito. Mas quando conhece, você fica pensando no que será que aconteceu, no que vai acontecer. E a gente tem essa relação. E isso não é um sonho, simplesmente, é uma verdade que a gente sabe, e o Martim com certeza deve ser um espírito forte, que vem aí pra fortalecer todos da família, principalmente vocês pais. Mas também as pessoas desse outro mundo que ele vai estar conhecendo, que é esse mundo diferente dos Guarani. E que vocês também podem estar propiciando pra ele esse lado, de ver outras formas de vida. Eu acho que com certeza vai fortalecer muito vocês.

E daí a parte que você fala que me viu tomando cerveja e que isso era muito estranho, com certeza isso estava vinculado ao meu mal-estar. É como se fosse uma recaída espiritual. E até outras pessoas me falaram isso durante esse processo que eu estava passando. Muitas pessoas vieram falar do sonho que

tiveram comigo e muitas falaram dessa relação da bebida alcoólica, do *tekoaxy*²²⁹, de eu estar nesse meio de novo. E daí vem um *jurua* (risos), que é você, e fala da mesma coisa: que viu eu beber de novo. E isso porque é você, que nunca me viu beber! E isso me fortalece muito até pra eu me proteger também diante das dificuldades, pra eu estar atento a isso. E acho que esse sonho está mesmo relacionada com esse meu mal-estar. De estar transmitindo essa mensagem pra você de que eu não estava bem.

Há diversos pontos interessantes em relação ao sonho e às interpretações que Tiago faz dele sobre os quais poderíamos no deter. Mas gostaria aqui de pontuar, em especial, certa espécie de reciprocidade que o sonho que tive e seu compartilhamento coloca entre mim e meu amigo guarani. Antes mesmo de receber o áudio de Tiago, já sentia o sonho que havia tido como uma espécie de dádiva. Efetivamente ele havia servido como um aconselhamento, em que um amigo que muito admiro, ocupava o lugar físico do meu falecido avô: um deslocamento bastante inesperado, mas cheio de sentido pra mim. Seus conselhos não só ajudavam a orientar melhor certos aspectos práticos do meu trabalho como de alguma forma davam acolhimento pra angústias que eu vinha tendo na época, como a questão da boa medida na conciliação entre meu trabalho (no qual Tiago é uma importante referência) e os cuidados com meu filho e com minha companheira. Foi com essa boa sensação de acolhimento que acordei. Sensação que lembro que, em alguma medida, consegui preservar e levar para minha vida nos dias que se seguiram.

O áudio de Tiago, por um lado, ajudou a aprofundar ainda mais esse aconselhamento do sonho, ao me explicar toda sua visão sobre o lugar das crianças que, se por um lado precisam ser cuidadas, estão também cuidando de nós e ajudando a orientar nossas caminhadas, assunto pelo qual passei em alguns momentos deste trabalho. Contudo, ele também evidencia, ao meu ver, uma reciprocidade que se estabelece: há um agradecimento verdadeiro, por parte de meu colega, em relação ao compartilhamento do sonho, visto como um ato de cuidado e de respeito com ele. E é interessante que, na visão de Tiago, meu sonho tenha tido essa capacidade de refletir a dificuldade do momento pelo qual ele tinha passado e alertar, ao mesmo tempo, contra o perigo de possíveis recaídas espirituais que ele poderia ter, expressas em sonho de forma marcante pela bebida alcóolica.

²²⁹ Termo já comentado em nota anteriormente. No caso, Tiago se refere aos vícios, às práticas ruins e exageradas das pessoas neste mundo em oposição à vida das divindades nos planos celestes.

Nesse sentido, vale retomar a escolha de alguns acadêmicos guarani (como Benites 2020 e Machado 2015) de traduzir *nhemongueta* por “conversa” ou “diálogo”. Pois, se meus interlocutores mais próximos traduzem o termo mais frequentemente por “conselho”, marcando certa assimetria entre os polos que compõe o *nhemongueta*, tão pouco parece que tais assimetrias se relacionem a posições completamente fixas e absolutas. Isso aparece de forma marcada na fala de Jera quando menciona que dois reconhecidos *nhaneramoĩ* (José Fernandes e Pedro Vicente) também contavam seus sonhos que admitiam não saber o significado na *opy*, se colocando numa posição de humildade e de abertura às interpretações alheias que invertia a configuração posicional mais comum. Em sentido semelhante, se Tiago compreende que pode me aconselhar a partir do meu sonho, isso não impede que esse mesmo sonho sirva como conselho para ele, estabelecendo um verdadeiro diálogo entre nós²³⁰. Ele não deixa de marcar em sua fala certa estranheza (e graça) de um *juruá* também ter um sonho que pudesse ter esse tipo de sentido e relevância para um guarani. Mas há também, me parece, uma leitura de que essas portas passam a ser abertas e que essas trocas poderiam ser ainda mais intensificadas com um maior compartilhamento entre nossos mundos. Uma possibilidade de compartilhar sonhos e cuidados.

Passo então a um sonho que Wera me relatou por meio também de áudios de *whatsapp*. Era novembro de 2020 quando ele me escreveu contando que havia sonhado comigo, com nossos amigos e com Martim, que ele, então, ainda não havia conhecido.

Wera: Eu estava com muita saudade na semana que sonhei com vocês. De você, Julia, Daniel, Lucas, todo o pessoal. Estava sentindo muita saudade do pessoal que trabalha com *nhandekuary*. No sonho parecia que a gente chegava numa casa nova. A gente estava colocando móveis e mobiliando. Era uma casa grande, branca. No sonho você entrava na frente e eu estava atrás com a Moana [filha mais nova de Wera]. E eu via no canto dos olhos que os nossos amigos *juruá* e *nhandekuary* estavam vindo também.

²³⁰ É curioso, nesse sentido, o uso que Montaigne faz da ideia de aconselhar, que, para ele, estaria fortemente marcada nas relações simétricas. Pois, se por um lado os filhos não podem dar conselhos aos pais, aconselhar seria, justamente, “uma das primeiras obrigações da amizade” ([1580] 1972: 96).

A gente ia entrando na casa e ia mobiliando ela com os móveis pra você, Julia e o bebê. E tinha uma parte que você abria a porta e tinha um jardim super bonito. E tinha um tipo de fonte no meio do jardim e você falava: "aqui vai ser o lugar pras crianças brincarem, pra se alegrarem aqui". No tempo novo, digamos assim. Nesse ciclo novo que ia se completar. "Aqui vai ser o lugar onde as crianças vão poder brincar e se divertir no tempo novo".

E foi esse o sonho. E daí eu estava pensando bastante na semana que eu sonhei. E tentei decifrar um pouco sobre qual seria o sentido do meu sonho. Enfim, é complicado e é difícil você decifrar o certo. Mas eu creio que seja um momento da gente, de todo mundo que a gente conhece, de fazer essa ponte entre cidade e *tekoa*. Esses braços, essas pessoas que fazem esse cordão, vamos dizer. Na minha concepção é pra gente se fortalecer. E com a presença do ciclo novo, do jardim com flores e tal, isso mostra um novo renascimento, com seu bebê. E isso vai te fortalecer apesar desse momento caótico, a gente vai se fortalecendo junto com o desenvolvimento dos nossos filhos.

Eu entendo um pouco assim o sonho. Foi um sonho meio inesperado também, por conta desse outro mundo. Eu sonho muito pouco com *jurua kuery*. Mas quando eu sonho eu tento entender. Às vezes estou com muita saudade e é por isso também. Mas entendo que é um jeito da gente se fortalecer. Um novo renascimento, um novo começo com o seu filho pequenininho. E essa criança vai poder estar dando fortalecimento pra gente também. É um pouco o que eu entendi do meu sonho.

Martim nasceu no dia 23 de setembro de 2020, bem no equinócio de primavera, período que marca a chegada do *ara pyau*: tempo novo guarani, no qual as pessoas nas aldeias circulam mais, se dedicam ao plantio e no qual as divindades também saem mais de seu recolhimento, se reaproximando dos humanos. Tratava-se, ainda, de um momento tenso da pandemia de covid-19, em que eu, apesar de seguir trabalhando muito, estava bastante distante de meus amigos guarani e do cotidiano das aldeias. Nesse sentido, a mensagem de Wera representou, certamente, um conforto: uma lembrança, um desejo de se encontrar e de compartilhar a vida.

Wera inicia seu áudio falando de uma saudade que sentia dos amigos *jurua* que encontrava no sonho. Juntos construíamos uma casa, com um jardim e uma fonte nas quais nossas crianças, guaranis e *juruas*, brincariam juntas e se alegrariam. Em um tempo novo, como *ara pyau*, conclui Wera.

Creio que uma das principais referências usadas pelos Mbya para caracterizar uma terra boa, um lugar apto para se viver com os parentes (fazer uma aldeia, em suma) é a verificação da alegria das crianças no local. Uma aldeia em que as crianças

nascem e crescem saudáveis, onde brincam alegremente é, não apenas uma alegria para os adultos, mas também uma espécie de índice de que o lugar em que se está é também do agrado dos *nhe'ẽ* que se mantêm próximos e cuidando dos pequenos guarani²³¹. Assim, é notável que um dos interlocutores de Cadogan (1971: 75 apud Pereira 2014: 62) use o termo “*nhandevangaa rupa*”, leito de nossas brincadeiras, para falar do que hoje designamos como “aldeias”. Não à toa que, no relato de Elza apresentado na introdução, a alegria e as brincadeiras das crianças ao se chegar no lugar em que viria a ser a aldeia nova, foram para ela confirmações de que o local em que estavam era mesmo o que havia sido mostrado em sonho²³².

Como argumentei anteriormente, se *tekoa* indica, o lugar em que se realiza o *teko*, esse último já não é tão simples de definir. Em seus usos cotidianos o termo congrega sentidos diversos como “vida”, “modo de vida”, “jeito” e até mesmo “personalidade” (Pimentel, Pierri e Bellenzani 2010: 153), de tal modo que ao falarmos de João *rekoa* podemos estar nos referindo à aldeia de João, mas também ao lugar em que se vive de acordo com certo jeito de João, conforme as inclinações de João (ibidem).

Por certo Wera não está afirmando que no sonho nós estaríamos construindo uma “aldeia” no sentido guarani. Tanto é que ele insiste que a mensagem do sonho, em sua compreensão, é que se deve fortalecer a ponte entre aldeia e cidade para que se possam fortalecer mutuamente. Uma liga de heterogêneos e não uma fusão, para pensarmos com Stengers ([2009] 2015: 137) Mas a tal casa na cidade que pode ser mobiliada em conjunto por algumas pessoas *jurua* e guarani e na qual as crianças podem brincar juntas não deixa de ser, de alguma maneira, uma forma de experimentarmos um certo estilo de vida próprio a nós (*orereko*), de projetar lugares em que poderemos viver de acordo com um novo jeito. Um jeito em que os *jurua* e os Guarani, os que moram na aldeia e os que moram na cidade, possam trocar e se fortalecer. Um certo jeito de ser que, quem sabe possa florescer em um tempo novo, como os frutos em *ara pyau*.

²³¹ Já ouvi de diversos interlocutores guarani, aliás, a afirmação de que enquanto as crianças seguem nascendo e crescendo, é sinal de que Nhanderu ainda não quer por fim a terra. Ver, por exemplo, a fala de Jera Guarani em Halibara (2018: 94)

²³² Há, ainda, uma linda passagem do filme *O último sonho*, de Alberto Alvares, em que uma irmã do falecido *xeramoĩ* Vera Mirĩ conta que, quando ele foi pela primeira vez para o lugar em que viria a ser a aldeia Sapukai, ele voltou dizendo que ali eles iriam “buscar força para fortalecer a alegria das crianças”.

Volto, então a pergunta de Tiago Oliveira, meu colega nhandewa da universidade, sobre como eu sonhava. Pensando nela agora, me parece que tive uma compreensão equivocada, como se ele estivesse me questionando se eu sonhava igual aos Guarani. Mas não se trata disso. A negativa é óbvia. Afinal, nem os próprios Mbya sonham de um mesmo jeito entre si e há diversos tipos de sonho, como me foi relatado tantas vezes. A questão, como bem nos ensina o pensamento ameríndio, nunca é a de tornar o diferente igual, mas a de se por os polos em relação sem que se busque anular suas diferenças (Lévi-Strauss 1993).

Tal postura, de fato, sempre me impressionou bastante entre os Guarani com que convivo. Os Mbya são cotidianamente ameaçados pela expansão violenta e incansável das cidades e do modo de vida *jurua* sobre seu mundo. E, apesar disso, não se cansam de buscar as mais inesperadas alianças com aqueles que, esperam, possam ser possíveis parceiros. Assim, seja em relação ao aprendizado de uma nova técnica agroflorestal, no ímpeto de montar uma rádio comunitária, na vontade de dominar o uso de uma perfuratriz para se fazer poços semi artesianos e garantir água limpa nas aldeias ou na realização de filmes que ajudem a registrar suas lutas, meus amigos guarani estão sempre buscando aproximar novos parceiros, ao mesmo tempo que obtêm novos conhecimentos e técnicas por meio dessas relações de alteridade.

Não deixa de ser importante, por certo, questionar se, assim como os Guarani, nós também não poderíamos nos atentar mais aos nossos sonhos buscando antever neles futuros possíveis. Assim, quem sabe, poderíamos nos esforçar para, na vigília, desviar das ameaças apontadas pelos sonhos que nos assombram, assim como perseguir aquilo que eles contêm do que desejamos. Quem sabe assim, não poderíamos também buscar tornar o nosso mundo espelho dos sonhos, tal como fazem os xamãs (Lima 2005: 214). Quem sabe assim, poderíamos buscar mais “o nosso melhor”, como me falaram os Guarani, o que também implicaria, ao que parece, algo melhor para os diversos seres com quem dividimos essa terra. Mas, mais do que isso: seria possível sonhar futuros em conjunto? Sem que algum termo da relação *jurua/guarani*, com suas diferenças, seja apagado, mas para que possamos, juntos, a partir de nossas ruínas (Tsing 2015) criar novos mundos e amizades antes inesperados? A luta de meus amigos guarani me anima a tentar.

Bibliografia:

ALARCON, Daniela. 2019. O retorno da terra: as retomadas na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia. São Paulo: Elefante.

ALMEIDA, Ligia. 2016. Estar em movimento é estar vivo: territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi-guarani. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2002. A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia. Lisboa: Assírio e Alvim.

BENITES, Sandra. 2020. “*Nhe’ẽ* para os Guarani (Nhandeva e Mbya)”. *Campos*, Curitiba, v. 21, p37-42.

BENITES, Sandra; YANOMAMI, Sérgio. & ALVARES, Alberto. (no prelo). “Nós que sabemos sonhar”. [Entrevista concedida a] Karen Shiratori, Romerto Romero, Majoi Gongorra, Gemma Oorbitg, Marcelo Hotimsky. *Revista de Antropologia*, São Paulo.

BENJAMIN, Walter. [1933] 2016. Experiência e pobreza. *In: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.

_____. [1936] 2016. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.

_____. [1940] 2016. Sobre o conceito da história. *In: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.

BERADT, Charlotte. [1996] 2017. Sonhos no Terceiro Reich: com o que sonhavam os alemães depois da ascensão de Hitler. São Paulo: Três estrelas.

BORGES, Jorge Luis. [1944] 2007. Ficções. São Paulo: Companhia das Letras.

CADOGAN, León. [1959] 1997. Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Assunção: Fundación León Cadogan / Ceaduc / Cepag.

_____. (1992). Dicionário Mbya-Guarani - Castellano. Assunção: Fundación León Cadogan/CEADUC/CEPAG.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. Os mortos e os outros. São Paulo: Hucitec.

_____. [1981] 2009. “Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação”. *In*: Cultura com Aspas. São Paulo: Cosac & Naify.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. 2017. Ojejapo tekoarã- Etnomapeamento da tekoa Kuaray Haxa, litoral do Paraná. São Paulo: CTI. Disponível em: <https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/livros/ojejapo-tekoara-etnomapeamento-da-tekoa-kuaray-haxa-litoral-do-parana/>

_____. 2020. Com coronavírus, os Guarani em São Paulo vivem isolamento em comunidade. Disponível em: <https://trabalhoindigenista.org.br/covid19-guaranisp/>

_____.2021. Ka’aguy rupa nhangareko: nosso jeito de cuidar da vida nas matas- Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Nova Jacundá (Tekoa Pyau). São Paulo: CTI. Disponível em: https://trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/2021/10/PGTAJacunda_versaodigital.pdf

CESARINO, Pedro de Nyemeir. 2011. Oniska: poética do xamanismo na Amazônia. São Paulo: Perspectiva.

CHUANG. 2020. Contágio Social: coronavírus, China, capitalismo tardio e o “mundo natural”. São Paulo: n-1.

CICCARONE, Celeste. 2001. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

CLASTRES, Hélène. 1978. A Terra Sem Mal. São Paulo: Brasiliense.

CLASTRES, Pierre. [1963] 2017 "Independência e exogamia". In: A sociedade contra o Estado- pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu.

_____. [1967] 2017. "De que riem os índios?". In: *A Sociedade contra o Estado: pesquisa de antropologia política*. São Paulo: Ubu.

_____. [1972] 1995. Crônica dos índios guayaky: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: Editora 34.

_____. [1972] 2017. "Do um sem o múltiplo". In: A sociedade contra o Estado- pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu.

_____. [1974] 1990. A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Papyrus.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. 2014. "Indigenous anarchist critique of Bolivia's 'Indigenous State'". [Entrevista concedida a] Indian Country Today Media. Disponível em: <https://upsidedownworld.org/archives/bolivia/indigenous-anarchist-critique-of-bolivias-indigenous-state-interview-with-silvia-rivera-cusicanqui/>

DANOWSKI, Débora. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2017. Há mundo por vir? Ensaio sobre medos e fins. São Paulo: ISA/Cultura & Barbárie.

DELEUZE, Gilles. [1981] 2002 Espinosa: filosofia prática. São Paulo: Escuta

_____. [1985] 2010. Os intercessores. *In: Conversações*. São Paulo: Editora 34

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. [1972] 2010. O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34

_____. [1980] 2011a. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1. São Paulo: Editora 34.

_____. [1980] 2011b. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 2. São Paulo: Editora 34.

_____. [1980] 2008. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4. São Paulo: Editora 34.

DESCARTES, René. [1641] 1973. “Meditações”. *In: Os Pensadores*, v.XV. São Paulo: Abril Cultural.

DESCOLA, Philippe. 1989. “Head-Shrinkers versus shrinks: jivaroan dream analysis.” *Man*, v.24, n.3, p.439-450.

_____. [1993] 2006. As lanças do crepúsculo: relações Jívaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac Naify.

DUNKER, Christian; PERRONE, Cláudia; IANNINI, Gilson; DEBIEUX ROSA, Miriam & GURSKI, Rose (orgs.). 2021. Sonhos Confinados: o que sonham os brasileiros em tempos de pandemia?. Belo Horizonte: Autêntica.

FAUSTO, Carlos. [2001] 2014. Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp.

_____. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 14, n. 2, pp. 329-366.

FAUSTO, Carlos & COSTA, Luiz. 2022. Afinidades e diferenças: algumas considerações sobre a política da consideração (parte 2). *Mana*, Rio de Janeiro, v.28, p.1-33.

FERREIRA, Lucas. 2018. O encontro entre desenvolvimento rural e coletivos Mbya Guarani no litoral norte do RS. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) - Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

FREUD, Sigmund. [1900] 2019. "A Interpretação dos sonhos". *In: Obras Completas vol. 4*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. [1907] 2015. "O delírio e o sonho na Gradiva de W. Jensen". *In: Obras completas, v. 8*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. [1918] 2010. "História de uma neurose infantil: 'O homem dos lobos'". *In: Obras Completas vol. 14*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. [1920] 2010. "Além do princípio de prazer". *In: Obras completas v. 14*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. [1937] 2018. "Construções na análise". *In: Obras completas v. 19*. São Paulo: Companhia das Letras.

FREUD, Sigmund & BREUER, Josef. [1895] 2016. "Estudos sobre histeria". *In: Obras completas v. 2*. São Paulo: Companhia das Letras.

GARCIA, Uirá. 2018. Crônicas de caça e criação. São Paulo: Hedra.

GIBRAM, Paola. 2016. *Penhkár: política, parentesco e outras histórias kaingang*. Curitiba: Appris; Florianópolis: Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural.

_____. 2020. Falas da diferença: aconselhamentos e modos de ser *kanhgág pé*. *Campos*, Curitiba, v. 21.

GLOWEZEWSKI, Barbara. 2015. Devires Totêmicos- Cosmopolítica do Sonho. São Paulo: N-1

GOW, Peter. 1991. Of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia. Nova Iorque: Oxford University Press.

GRAHAM, Laura. [1995] 2018. Performance de sonhos: Discursos de Imortalidade Xavante. São Paulo: Edusp

GUARANI, Jera. 2020. Tornar-se selvagem. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 14, página 12 – 19.

GUERREIRO, Antônio. 2015. Ancestrais e suas sombras. Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário. Campinas: Editora da Unicamp.

GUIMARÃES ROSA, João. [1956] 2019. Grande sertão: veredas. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. [1958] 2001. “As margens da alegria”. *In: Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

_____. [1962] 2001. “A Terceira margem do rio”. *In: Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

GUINZBURG. 1989. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”. *In: Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras.

HALIBARA, Alice. 2018. "Processos de aprendizado pelos olhos das crianças guarani mbya". In: Gallois, Dominique e Macedo, Valéria (orgs.). Nas redes guarani: saberes, traduções transformações. São Paulo: Hedra.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. 2017. A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

KELLY, José & MATOS, Marcos. 2019. Política da consideração: ação e influência nas Terras Baixas da América do Sul. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 25, p. 391-46.

KOPENAWA, Davi. & ALBERT, Bruce. 2015. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras.

KRACKE, Waud. 2009. "Dream as Deceit, Dream as Truth: The Grammar of Telling Dreams". *Spring: Anthropological Linguistics*, Bloomington, vol. 51, p. 64-77.

KRENAK, Ailton. 2019. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras.

LADEIRA, Maria Inês. [1992] 2007. O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano. São Paulo: Unesp.

_____. [2002] 2008. Espaço Geográfico Guarani-Mbya: Significado, Constituição e Uso. Maringá: Eduem.

LATOIR, Bruno. 2021. Sobre o culto moderno dos deuses "fetiches". São Paulo: Unesp.

LE GUIN, Ursula K. 2021. A teoria da bolsa de ficção. São Paulo: N-1.

LEVI, Primo. [1958] 2017. É isto um homem?. Rio de Janeiro: Rocco.

_____. [1963] 1997. A trégua. São Paulo: Companhia das Letras.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1949] 2012a. "O feiticeiro e sua magia". *In*: Antropologia estrutural. São Paulo: Cosac Naify.

_____. [1949] 2012b. "A eficácia simbólica". *In*: Antropologia estrutural. São Paulo: Cosac Naify.

_____. [1950] 2017. Introdução à obra de Marcel Mauss. *In*: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Ubu.

_____. 1955 [2008]. "A estrutura dos mitos". *In*: Antropologia Estrutural. São Paulo: Cosac Naify.

_____. [1964] 2010. O cru e o cozido (Mitológicas, v.1). São Paulo: Cosac Naify.

_____. [1971] 2014. O homem nu (Mitológicas, v.4). São Paulo: Cosac Naify.

_____. 1993. História de Lince. São Paulo: Companhia das Letras.

LIMA, Clarissa. 2019. Deus no céu e os índios na terra: morte e vida em uma aldeia Xukuru do Ororubá. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2.

_____. 2005. Um peixe olhou pra mim. O povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Unesp.

LIMULJA, Hanna. 2022. O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami. São Paulo: Ubu.

MACEDO, Valéria. 2009. Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. 2011. Jepota e aguyje entre os Guarani. O desejo da carne e da palavra. *Anpocs*, Caxambu.

_____. 2017. Os corpos da erva-mate: gênero, alternância e alteração em um ritual guarani mbya. *SALSA*, Lima.

MACEDO, Valéria & SZTUTMAN, Renato. 2014. A parte que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani). *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23.

MACHADO, Almiros. 2015. Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marã e'y: De Sonhos ao Oguatá Guassú em Busca da(s) Terra(s) Isenta(s) de Mal. Tese (Doutorado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal do Pará. Belém.

MARTIN, Nastassja. 2022. O Regressar da noite: reflexões sobre a vida onírica aqui e ali. Rio de Janeiro: Dantes Editora.

MAUSS, Marcel. [1909] 2017. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’”. *In: Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Ubu.

MENDES JÚNIOR, Rafael. 2018. “Os Mbya desceram o Araguaia: parentesco e dispersão”. *In: Gallois, Dominique e Macedo, Valéria (orgs.)*. Nas redes guarani: saberes, traduções transformações. São Paulo: Hedra.

MORAES, Alana. 2020. Política como prática de experimentação. *Nossa Voz*, São Paulo, v. # 1020.

MORAIS, Bruno. 2017. Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Elefante.

NATHAN, Tobie. 2012. A nova interpretação dos sonhos. Lisboa: Livros Horizonte.

NIMUENDAJU, Curt. [1914] 1987. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Edusp/Hucitec.

OLIVERA, Vera Lúcia. 2004. Aecha ra'u: vi em sonho- História e memória Guarani Mbya. *Tellus*, Campo Grande, v. 7. p. 59-72.

PELBART, Peter. 1990. "A Nau do Tempo Rei". *In*: A nau do tempo-rei: sete ensaios sobre o tempo da loucura. Rio de Janeiro: Imago.

PEREIRA, Adriana & COELHO JR., Nelson (orgs.). 2021. Sonhar: figurar o terror, sustentar o desejo. São Paulo: Zagodoni.

PEREIRA, Vicente. 2014. Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

_____. 2016. Nosso pai, nosso dono: Relações de maestria entre os Mbya Guarani *Mana*, Rio de Janeiro, v.22 p737–764.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. Festa e Guerra. Tese de Livre-Docência em Antropologia Social - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

PESQUISADORES GUARANI. 2015. Guata Porã: belo caminhar. São Paulo: CTI / Iphan / CGY.

PIERRI, Daniel. 2013. Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya à luz da obra de Nimuendajú. *Tellus*, Campo Grande, v.24.

_____. 2018a. O perecível e o imperecível: reflexões guarani Mbya sobre a existência. São Paulo: Elefante

_____. 2018b. “A caminho do sol: cosmografia guarani”. *In*: Gallois, Dominique e Macedo, Valéria (orgs.). Nas redes guarani: saberes, traduções transformações. São Paulo: Hedra.

PIMENTEL, Spensy. 2006. Sanções e Guaxos: suicídio guarani e kaiowá, uma proposta de síntese. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

PIMENTEL, Spensy. 2012. Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

PIMENTEL, Spensy; PIERRI, Daniel & BELLENZANI, Maria Lúcia. 2010. Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Tenondé Porã. Brasília: CGID/DPT/Funai.

PIMENTEL, Spensy et al. 2013. Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Jaraguá. Brasília: CGID/DPT/Funai.

PISSOLATO, Elizabeth. 2007. Duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya-Guarani. São Paulo: Unesp.

RAMO Y AFFONSO, Ana. 2018. “O que nos levanta sobre a terra: alegria e saudade fazendo parentesco”. *In*: Gallois, Dominique e Macedo, Valéria (orgs.). Nas redes guarani: saberes, traduções transformações. São Paulo: Hedra.

_____. 2020. Nos tempos antigos Nhanderu soube qual haveria de ser nosso futuro teko: Tempo, troca e transformação entre os Guarani. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 63.

RAMOS, Danilo. 2018. *Círculos de coca e fumaça*. São Paulo: Hedra

REFATTI, Denize. 2015. Os sonhos e os caminhos do Nhe'e: uma etnografia da experiência onírica como fonte de conhecimento entre os ava-guarani de Ocoy. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

RIBEIRO, Sidarta. 2019. *O Oráculo da noite: a história e a ciência do sonho*. São Paulo: Companhia das Letras

RODGERS, David. 2013. The filter trap: Swarms, anomalies, and the quasi-topology of Ikpeng shamanism. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 3, p. 77-105.

SALUSTIANO, Hugo. 2022. *Sonho entre os Guarani - ensaio bibliográfico*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SCHADEN, Egon. [1954] 1974. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Edusp.

_____.1948. A erva do diabo. *América Indígena*, v.8, n. 3, México, DF.

SEEGER, Anthony.; DA MATTA, Roberto. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, v.32. p. 1-37.

SHIRATORI, Karen G. 2013. O acontecimento onírico ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

_____.2018. O olhar envenenado da metafísica: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM). Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SILVA, Algemiro (Karaí Mirim). 2018. “Sonhos e conhecimento na vida guarani: uma experiência de pesquisa na universidade”. In: Gallois, Dominique e Macedo, Valéria (orgs). Nas redes guarani: saberes, traduções transformações. São Paulo: Hedra.

SILVA, Fabio Nogueira. 2018. “Um tekoa, uma cidade e a sidade”. In: Gallois, Dominique e Macedo, Valéria (orgs.). 2018. Nas redes guarani: saberes, traduções transformações. São Paulo: Hedra.

SPINOZA, Benedictus. [1677] 2014. Ética. São Paulo: Autêntica.

STENGERS, Isabelle. [2003] 2011. Cosmopolitics II. Minneapolis: University of Minnesota Press

_____.2005. “Introductory notes to an ecology of practices”. *Cultural Studies Review* v. 11, n. 1.

_____. [2009] 2015. No tempo das catástrofes- resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify.

STRATHERN, Marilyn. [1998] 2017. “O efeito etnográfico”. In: O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Ubu

_____. [1990] 2017. “Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens”. In: O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Ubu

_____. [2000] 2017. “Ambientes internos: um comentário etnográfico sobre a questão da escala”. *In: O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu

SZTUTMAN, Renato. 2012. *O Profeta e o Principal: A Ação Política Ameríndia e seus Personagens*. São Paulo: Edusp

_____. 2018. “O desabrochar da palavra: sobre o encontro dos Clastres com os Guarani”. *In: Gallois, Dominique e Macedo, Valéria (orgs)*. *Nas redes guarani: saberes, traduções transformações*. São Paulo: Hedra.

_____. 2019. Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. *Mundo Amazónico, Manaus, v.10 (1): 83-105*

_____. 2020. Perspectivismo contra o Estado: uma política do conceito em busca de um novo conceito de política. *Revista de antropologia, São Paulo, v. 63*.

_____. 2022. Prefácio: um livro sonhado. *In: Limulja. O desejo dos outros- uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Ubu.

TESTA, Adriana. 2014. *Caminhos de Saberes Guarani Mbya: Modos de criar, crescer e comunicar*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. 2018. “Tornar-se adulto sem deixar de ser gente: fazer (crescer) parentes”. *In: Gallois, Dominique e Macedo, Valéria (orgs)*. *Nas redes guarani: saberes, traduções transformações*. São Paulo: Hedra.

TSING, Ana. 2015. *The Mushroom at the end of the world: on the possibility of life*. Princeton: Princeton University Press.

VANZOLINI, Marina. 2011. Eleições na aldeia, ou o Alto Xingu contra o Estado?. *Anuário Antropológico*, Brasília, p. 31-54.

_____. 2014. Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23

_____. 2015. A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome.

_____. 2018. "As histórias dos outros". *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 61.

VIANNA, João. 2016. Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios: transformações da pessoa e perspectivas. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59.

VILAÇA, Aparecida. 2002. Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 8, n. 2, p. 347-365.

_____. 2018. Paletó e eu: memórias de meu pai indígena. São Paulo: Todavia.

_____. 2020. A dupla ameaça aos povos indígenas. *Revista Serrote*. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2020/04/a-dupla-ameaca-aos-povos-indigenas-por-aparecida-vilaca/>

VIRILIO, Paul. [1977]1996. Velocidade e política. São Paulo: Estação Liberdade

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986, Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. [1996] 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify.

_____. [2000] 2002. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2002. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, p. 113-148.

_____. [2004] 2018. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v.5, p. 247-264.

2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.14/15.

_____. 2011. O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, p. 885-917

WAGNER, Roy. [1975] 2017. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Ubu.

Filmografia

ALVARES, Alberto. 2019. *O último sonho*. Nhamandu produções. 60min.

_____. 2020. *Sonho de fogo*. Nhamandu produções. 7min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8cBaKVNxr1w>>

CALAGIAN, Luiza. 2015. *Piragui- A Dona dos Peixes*. 21min. Disponível em: <<https://vimeo.com/260798951>>.

COLETIVO DE VÍDEO TEKOA TENONDE PORÃ PYGUA. 2012. *Ojepota rai va'e regua: sobre aquele que quase se transformou*. 14 min. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=HTR8zgjUt-o>.

FERREIRA, Alexandre Wera. 2012. *Guairaka'i Ja: O Dono da Lontra*. CTI. 11 min. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=cvq7cZjlrk4>.

_____. *Ayvu Nhexyrõ - No passo da palavra*. CTI. 35min.

Mbya'i Piragui - A lenda da Sereia. (Mostra Cineflecha) -14min.

ORTEGA, Ariel & FERREIRA, Patrícia. 2011. *Bicicletas de Nhanderu*. Vídeo nas Aldeias. 48 min. Disponível em: <https://vimeo.com/ondemand/bicicletasdenhanderu>.

_____. 2011. *Desterro Guarani*. Vídeo nas Aldeias e Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). 78 min. Disponível em: <<https://vimeo.com/ondemand/desterroguarani/220864978>>.

PAPA MIRI POTY, Carlos. 2000. *Manoá: a lenda das queixadas*. 24min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=OqIQ1wTEA8g>>.

PESQUISADORES GUARANI. 2013. *Xondaro Mbaraete: a força do xondaro*. 44min. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=4FbUVwDwp9U.